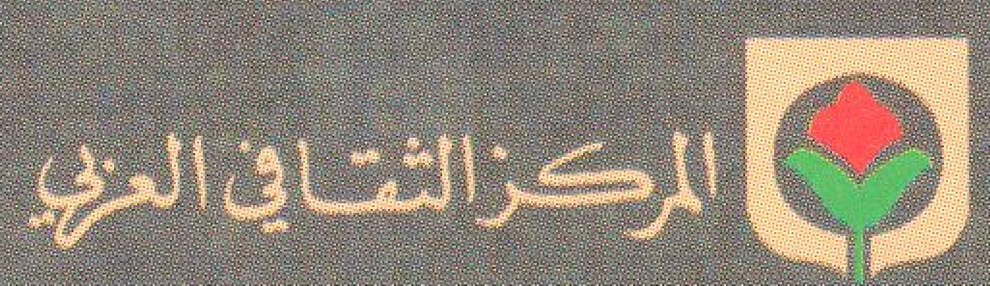
د. كمال عبد اللطيف

اسئلة الفكر الفلسفي في المغرب



د. كمال عبد اللطيف

أسئلة الفكر الفلسفي

المغرب

طُبع هذا الكتاب بدعم من وزارة
الثقافة في المملكة المغربية

الكتاب
أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب
تأليف
كمال عبد اللطيف
الطبعة
الأولى، 2003

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 ـ 352826
فاكس: 343701 ـ 1 961+

إهــداء

إلى الأستاذ الكبير

المرحوم نجيب بلدي

مقدمة

نفترض أن فرز المسارات النظرية والتاريخية في المجالات المعرفية المختلفة يمكِّن الباحثين من معرفة السياقات والأبعاد التي حصلت بفعل مقتضيات التراكم الحاصل، وأن هذه العملية تمارس **وظيفة مزدوجة، فهي تعيد ترتيب معطيات المنجز والمتحقق** من جهة، وتساعد من جهة ثانية على رسم **آفاق المأمول والمنتظر** بناء على معطيات المجالات نفسها، وفي إطار التطور الموضوعي الذي يولِّده التراكم.

إضافة إلى ذلك نحن نعتقد أن إنجاز عمل يهتم **ببلورة الأسئلة والمحاور النظرية الكبرى لمعطيات الفكر الفلسفي في المغرب** خلال ما يزيد على أربعة عقود من الزمن (من منتصف الخمسينات إلى نهاية القرن العشرين)، يتيح للدارسين والمهتمين بقضايا الفكر الفلسفي إمكانية القيام بأبحاث أخرى **تعنى ببناء مختلف أبعاد المجال المدروس ومن زوايا نظر متعددة وآليات في المقاربة مختلفة**، وهو الأمر الذي يحقق متى ما تم وأُنجز فهماً أشمل بالفضاء المدروس.

لم يكن اهتمامنا **برصد ايقاع التحول الفكري والمنهجي في فكرنا الفلسفي** أمراً عارضاً، فقد انخرطنا **في معاينة أسئلة وقضايا هذا الفكر** منذ ما يزيد عن ربع قرن من الزمان، بل وساهمنا بمحاولات متعددة **في إنشاء نصوص مرتبطة بأسئلته وقضاياه،** وقد كنا منذ بدايات اشتغالنا بتدريس الفلسفة في مطلع السبعينات نمارس **عمليات في الإستماع والقراءة والمعاينة** مكنتنا من إنجاز فهم وترتيب معينين لمنتوج فكرنا الفلسفي. وقد قدمنا في المصنفات التي أصدرنا في الثمانينات وما تلاها **أكثر من محاولة في عرض ومناقشة الكتابات الفلسفية المغربية والعربية،** وقمنا بعد ذلك بنشر ما أنجزنا في مصنفين حول فكر كل من عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، كما أعددنا أكثر من مقالة حول نصوص وأبحاث زملائنا، وذلك في إطار مساعينا الفكرية الرامية **إلى ملء فجوة اللاتواصل القائم بين أفراد الجيل الواحد داخل تخصص معين،** فقد كنا وما زلنا

من المبادرين إلى تأسيس علاقات زمالة فكرية بلا محاباة، زمالة فكرية تضع نصب عينيها أولاً تقوية وتعزيز المجال المبحوث بواسطة المقاربات النقدية، للتمكن من المساهمة في إطلاق نقاش نظري دائم ومتواصل، بهدف بلورة الإشكالات وإنجاز المساهمات الفكرية الداعمة للفكر المغربي والمقوية لدرجات أدائه النظري والتاريخي.

يندرج هذا العمل إذن ضمن جهودنا المتواصلة في فتح قنوات التواصل و الحوار بين المشتغلين بالفلسفة وبالفكر الفلسفي في ثقافتنا وجامعاتنا، وهو يشكل خطوة ثانية في باب مقاربتنا لهذا الموضوع بعد كل ما كتبنا في سنوات خلت في الموضوع نفسه. ونحن نعتقد أن أهمية هذا العمل ستزداد قوة وقيمة عندما يتجه البحث لاحقاً لإنجاز ما يتممه أو يتجاوزه أو يفكر فيما لم يفكر فيه. فنحن لا ندعي أبداً أننا قمنا فيه ببناء مختلف أسئلة ومحاور الفكر الفلسفي المغربي، بل إننا حصرنا بحثنا في مجال زمني ومجال نصي محددين، مجال زمني موصول بمسألة تأسيس الجامعة المغربية ونشأة الكتابات الفلسفية الأولى المدشنة لعمليات استئناف القول الفلسفي في فكرنا المعاصر، وموصولة أيضاً بالباحثين الذين انخرطوا في الكتابة في نهاية الستينات وفي مطلع الثمانينات وذلك لأن جيل التأسيس مازال يساهم في الإنتاج النظري المرتبط بأسئلة الفلسفة والتاريخ بجوار الباحثين الذين نشروا أعمالهم الأولى في بداية الثمانينات (باستثناء المرحوم محمد عزيز الحبابي الذي نشر أعماله الأولى في الخمسينات)، وهي أعمال كانت في الأغلب أطروحات جامعية. لقد اكتفينا في هذا العمل إذن بالعناية بمن أطلقنا عليهم جيل التأسيس والإستمرارية، ورغم أننا على علم اليوم بالإرهاصات والمخاضات الفكرية الجديدة التي نشأت وما فتئت تنشأ في العقد الأخير من القرن الماضي، مستوعبةً بطريقتها الخاصة منجزات تاريخ الفلسفة ومكاسب الفكر الفلسفي في فكرنا المعاصر فإننا لم ندرجها ضمن خطتنا في بناء هذه المقاربة.

كتبنا هذا العمل دفعة واحدة، كتبناه بعمليات استرجاع فكرية استثمرنا فيها جهود سنوات عديدة قضيناها في مواكبة النصوص موضوع النظر والتأمل بالقراءة والمناقشة... وقد كنا نشعر أثناء عمليات الإنجاز أن ألفتنا النظرية بالمجال منحتنا فرصة الإنجاز الشخصي المتصل بالمجال المبحوث والمنفصل عنه في الوقت نفسه، ولهذا السبب حاولنا تقديم كيفيات تصورنا لأسئلة الفكر الفلسفي المغربي وأجوبته بطريقة لا ندعي أبداً أنها التزمت المعاينة الموضوعية أو البريئة لحظات المقاربة والإنجاز، فكل الأسئلة التي ركَّبنا في هذا العمل تحولت بفعل عمليات التعقل والتركيب المنجزة إلى أسئلتنا وقضايانا الخاصة، لهذا السبب تغيب الإستشهادات

والنصوص المسنودة بمرجعية واضحة ومعلنة، فقد عوضت ذاكرتنا الحافظة والمُتعقِّلة آلية العودة إلى النصوص، وعوضت تجربتنا في الكتابة والبحث في الموضوعات نفسها طريقة البناء من الخارج، البناء الذي يجتهد في ترك مسافة ما بين الباحث وبين موضوعه، ففي هذا العمل لا نعتقد بوجود مسافة ما ، ولعل المسافة تختفي وتتقلص لحساب استحضارٍ تاريخي نقدي يُعْنَى بالنصوص والأسماء بحميميةِ المشاركِ في العمل والإنتاج، والمشارك المَعنِي بموضوع إعادة الترتيب بهدف إبراز حدود المجال المدروس وآفاقه.

* * *

استحضرنا في هذا العمل اسم أستاذنا الكبير المرحوم نجيب بلدي(*) وذلك بإهدائه له، تقديراً منا لفضائله وأياديه البيضاء على درس الفلسفة في الجامعة المغربية وداخل أول شعبة للفلسفة في كلية الآداب بالرباط.، استحضرنا اسمه ونحن نحاول الإستماع إلى فعل الإستحضار في صيغة مستقبلية بخلاف دلالة رسم الكلمة المعلن عن الغياب الزماني، ذلك أننا نستحضر في العادة من لم يعد موجوداً، لكن نجيب بلدي لم يغب عنا ولم تفارقنا صورته منذ زمن بعيد وطيلة زمن الكتابة، ولم يتوقف صوته عن محادثتنا طيلة عملية إنجاز هذا المؤلف. فقد كان الرجل مخلصاً لرسالة المعلم، مثلما كان وفياً لنصوص تاريخ الفلسفة، ولعل طلبة الفلسفة سنوات الستينات وبداية السبعينات في كلية الآداب بالرباط في قسميها العربي والفرنسي الذين لم يكن عددهم

(*) ولد نجيب بلدي بالقاهرة في 18 يونيه 1907، ونال ليسانس الدولة في الفلسفة من جامعة باريس في أكتوبر، 1932 ثم دكتوراه الدولة في الآداب مرتبة الشرف الأولى في 13 نونبر 1945 من نفس الجامعة. وقد أصبح أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية قبل أن يلتحق للتدريس بالمغرب بكلية الآداب بالرباط في أكتوبر 1962. ثم التحق بعد ذلك للتدريس بفرنسا في أكتوبر 1973 ليعود من جديد إلى الرباط في أكتوبر 1977 وقد توفي في يوم 6 يوليه 1978.

من مؤلفاته بالفرنسية نذكر ما يلي :

1 – الفكر الديني عند بيركلي، القاهرة 1945
2 – تيارات الفكر الفرنسي م ج ف باريس 1948
3 – قيمة الماضي م ج ف ب باريس 1953
4 -فكر أفلوطين م ج ف ب باريس 1970

كما صدر له بالعربية:

1 – باسكال، دار المعرف بالقاهرة 1956
2 – ديكارت، دار المعارف، القاهرة 1959
3 – مراحل الفكر الأخلاقي، دار المعرف، القاهرة، 1962
4 – تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، القاهرة، 1962

نقلا عن الدكتور نجيب بلدي، دروس في تاريخ الفلسفة

أعدها للنشر الطاهر واعزيز وكمال عبد اللطيف، دار توبقال البيضاء 1987

يتجاوز حسب تقديرنا مئة طالب خلال عقد كامل من الزمن، لعلهم يتذكرون معنا جهوده في بناء الأسئلة الفلسفية، وترتيب العناصر والإشكالات النظرية في مختلف مجالات تاريخ الفلسفة التي كان يعتني بها سواء تعلق الأمر بدروسه في تاريخ الفلسفة، أثناء تقديمه لفلسفة أفلاطون، أفلوطين، ديكارت، كانط، هيجل إلخ. . .، أو تعلق بقضايا الأخلاق والميتافيزيقا، ففي مختلف جهوده في الدرس والتدريس كانت تحضر هواجسه واهتماماته المباشرة بالقضايا الفلسفية. . . لم تكن دروس الفلسفة في طريقته في التدريس دروساً للتلقين قدر ما كانت دروساً للتأمل والتفكير، ولم تكن دروساً في الشروح والتعليقات المحاذية للقول الفلسفي بل انها اعتمدت أساساً على مبدأ معاينة النصوص الفلسفية والإستماع المباشر إليها، لهذا كان درس أفلاطون درساً في تقديم المحاورات الأفلاطونية، ودرس ديكارت درساً في تقديم «التأملات» وقراءة «مقالة في النهج»، والشيء نفسه ينطبق على دروسه في فلسفة كل من كانط وهيجل وباقي أعلام الفلسفة الذين كان يقوم بتدريس فلسفاتهم أو تدريس جوانب من النصوص والأسئلة والقضايا المرتبطة بهذه الفلسفات.

عندما استحضرت اسم نجيب بلدي وكان قد التحق بالجامعة المغربية في مطلع الستينات (أكتوبر 1962) كنت أراه قادماً في نهاية الستينات ومطلع السبعينات يحمل محفظته ويسير داخل رحاب كلية الآداب بالرباط بخطى وئيدة. . كنت استمع إليه يحلل شخصيات محاورة فيدون أو السوفسطائي، أو يشخص تأمل التأملات الديكارتية بطريقة المعلم، . كنت أراه قادماً من المستقبل محتفياً بدرس الفلسفة في قلب جامعتنا الفتية، صحبة زمرة من زملائه من مؤسسي هذا الدرس. . . لقد استحضرته إذن لا ليحضر علامة خطية في إهداء مكتوب على صدر كتاب يهتم برصد جوانب من صيرورة القول الفلسفي في الفكر المغربي المعاصر، بل لأمارس بواسطة عملية الإستحضار الرمزية موقفاً أخلاقياً محايثاً لروح الممارسة النظرية الفلسفية، أقصد بذلك الإعتراف بقيمة الجهود الفكرية التي مهدت الطريق ويسرت السبل لتبلور الدرس الفلسفي في فكرنا المعاصر. . إن فعل الإستحضار هنا يشير إلى علامة ضوئية مشعة ومنيرة. . . . . فقد بدا لي نجيب بلدي بهيئته الجميلة وابتسامته الأجمل وطريقته المتميزة في العرض والإلقاء عنواناً لماض ما يفتأ يحضر، ومستقبل ما فتئ في طور الحضور والتشكل. . .

الرباط، نوفمبر، دجنبر 2001

تقديم عام

الأسئلة، المحاور، منهجية المقاربة

– 1 –

نهتم في هذه المقالات بالإنتاج النظري الفلسفي في المغرب المعاصر، ونركز أساساً على الكتابة الفلسفية التي تبلورت في الفكر المغربي في العقود الأربعة الأخيرة من القرن الماضي، وهي العقود التي واكبت تأسيس الجامعة المغربية وتأسيس الدرس الفلسفي الجامعي داخل كلية الآداب بالرباط.

لا يعني هذا أن مقاربتنا لأسئلة المجال الفلسفي في فكرنا تنحو منحى يعنى برصد الأبعاد الأكاديمية، أو الأبعاد البيداغوجية لدروس الفلسفة في الجامعة، قدر ما يعني أن اهتمامنا سينصب على منتوج الباحثين الذين انخرطوا في تدريس الفلسفة وتاريخ الأفكار والإيديولوجيات، حيث لا يمكن فصل إنتاجهم عن محيطه التاريخي الثقافي العام، محيط المجتمع المغربي والعربي بأسئلته وقضاياه الكبرى في مجال الفكر والسياسة والمجتمع والتاريخ، كما لا يمكن فصله عن بعض أسئلة مدارس تاريخ الفلسفة وتيارات الفكر الحديث والمعاصر.

نتجه في هذه المقالات إذن لبناء مجموعة من القضايا وتركيب جملة من الأسئلة اعتماداً على نصوص محددة، نصوص أنتجت ضمن دائرة الخطاب الفلسفي في دلالاته العامة والمفتوحة، وذلك بهدف الإحاطة بمحتوى هذا الخطاب وبالأدوار التي لعبها وما زال يلعبها في مجال فكرنا المعاصر.

إن معاينتنا المباشرة لهذا الإنتاج وللأدوار التي ما فتئ يلعبها في فضاء الثقافة المغربية منذ ما يزيد عن ثلاثين سنة، يؤهلنا لإنجاز قراءة أولية تمكن المهتمين بهذا المجال من معرفة حدوده وأسئلته وأنماط خطابه، وكذا العلاقات الممكنة والمحتملة بينه وبين الفكر المعاصر، بينه وبين الواقع المغربي في صوره المختلفة.

فلم يعد هناك أحد يجادل في الدور التنويري والنقدي للخطاب الفلسفي في التاريخ، والذين شككوا طويلا في الوظيفة المركزية للفلسفة في تاريخ الفكر وتاريخ المجتمع أصبحوا يعرفون اليوم استناداً إلى تجارب ومعطيات التاريخ، الوظائف الكبرى التي يلعبها تعميم الوعي الفلسفي في تطور الفكر وتحول عمليات التفكير داخل المجتمع، إضافة إلى وظائفه الأخرى المتمثلة في تعميق الوعي الشمولي والنقدي بأسئلة التاريخ والسياسة والمعرفة والميتافيزيقا.

وسنحاول بناء على كل ما سبق، إبراز التأثير النظري والتاريخي الذي مارسه ويمارسه الفكر الفلسفي في واقع المجتمع والثقافة المغربية، كما سنحاول الإشارة في سياق العرض والتحليل إلى المكانة الرمزية التي أصبح يحتلها هذا الفكر في تاريخنا المعاصر.

نتوخى إذن من وراء هذا العمل المساهمة في فتح نقاش موسع حول دور الفلسفة في الحاضر المغربي، استناداً إلى محاولات في التشخيص العيني لهذه الأدوار في صورها النصية. كما نتوخى إعادة بناء محتوى هذه النصوص من زاويتين رئيسيتين: زاوية العناية بتوضيح بعض مستوياتها المعرفية والمنهجية، وزاوية إبراز علاقة هذه المستويات بمنظومات الإصلاح السياسي والإجتماعي وتغيير الذهنيات المتبلورة في ثقافتنا ومجتمعنا، فنحن نسلم كما أشرنا سالفاً بالفاعلية النظرية الكبرى للفلسفة في التاريخ، التاريخ العام والتاريخ المحلي والخصوصي والقومي، حيث تنشأ القضايا وتنسج النصوص الفكرية الفلسفية بهدف المساهمة في التفكير وإعادة التفكير في الإشكالات النظرية والتاريخية التي ترتبط بواقعنا في أبعاده ومستوياته المختلفة.

– 2 –

قسمنا هذه المجموعة من المقالات إلى أربعة محاور كبرى:

1 – محور تمهيدي:

عملنا فيه على توضيح الحاجة الماسة للفلسفة في فكرنا وفي حاضرنا، كما حاولنا بكثير من الإختزال رسم المعالم العامة لحدود الدرس الفلسفي في المغرب، مبرزين النصوص المؤسسة لنظام الخطاب في هذا الدرس، مع محاولة لتركيب أهم الإشكاليات والقضايا النظرية التي تستقطب مجال الإهتمام الفلسفي في فكرنا المعاصر.

2 – محور أسئلة استئناف القول الفلسفي وتأسيس بؤرة استقطابه المركزية في الفكر المغربي (التفكير في الحداثة وبناء مشروع نقد العقل). .

وقفنا في هذا المحور على المساهمة الفكرية الأربعة باحثين في الفكر الفلسفي المغربي: وهم حسب التتابع التاريخي لإنتاجهم: محمد عزيز الحبابي وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل.

وخصصنا لهم مجموعة من المقالات التي تتقاطع فيها لغة تركيب التصور العام لإنجازهم النظري بلغة بناء الأسئلة والمفاهيم والقضايا التي عملوا على إنشائها وتركيبها، كما قمنا بتحليل بعض نصوصهم وإشكالاتهم دون إطناب، فقد اخترنا في هذا العمل الإقتراب من منجزات الفكر الفلسفي المغربي بواسطة الإسترجاع الذهني المباشر واعتماداً على نتائج انخراطنا في قراءة ومناقشة منتوجات هذا الفكر منذ مايزيد على ثلاثة عقود من الزمان.

أما هدفنا الأساس من هذا العمل فإنه يتمثل في مسعانا الرامي إلى تركيب معطيات وعناصر الفكر الفلسفي الذي رسمته أعمال من اعتنينا بفكرهم، وهو الأمر الذي يمكننا من توضيح الأدوار التي لعبها هذا الفكر في بناء منظومات نظرية موصولة بتاريخ فكرنا، وموصولة في الآن نفسه بأسئلة ومفاهيم وأنساق تاريخ الفلسفة.

3 – محور توسيع وتنويع دائرة الكتابة الفلسفية:

نهتم في هذا المحور بمعاينة الإسهام الفلسفي للجيل الثاني من الباحثين في مجال الفكر الفلسفي كما نشأ وتشكل في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث نعاين الجهود المتواصلة لمجموعة من الباحثين الذين تعد آثارهم اليوم عنواناً لملامح واجتهادات جديدة في الفكر الفلسفي المغربي.

إن النصوص الفلسفية التي كتبت ونشرت في العقدين المنصرمين، والنصوص التي مازالت تكتب إلى يومنا هذا تعكس حيوية نظرية ملحوظة في الفكر الفلسفي المغربي تحتاج إلى العناية والإهتمام، وذلك بالمساهمة في ترتيب أسئلتها ومجالات بحثها بهدف إبراز القدرات الجديدة التي تتمتع بها هذه النصوص في خضم المعارك الفكرية القديمة والجديدة القائمة في مجال الفكر المغربي المعاصر.

وسنهتم في هذا المحور بنصوص وكتابات طه عبد الرحمان، محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، سالم يفوت، محمد وقيدي، سعيد بنسعيد العلوي، بنسالم حيميش عبد المجيد الصغير، محمد المصباحي على سبيل التمثيل لا الحصر والإحاطة الشاملة، كما سنتجه في هذه المقالات لبناء مقاربات تندرج تحت عنوان: الموجات الفكريه الجديدة في الكتابة الفلسفية في الفكر المغربي نقف فيها على نتائج الثورات

الفلسفية المعاصرة على خريطة الفكر الفلسفي المغربي اعتماداً على الجهود التي بذلت في العقدين الأخيرين وخاصة جهود الباحثين الذين ظهرت مصنفاتهم الأولى في نهاية السبعينات ومطلع الثمانينات. . كما سنعتني برصد جوانب من الأبحاث الإبستمولوجية ومباحث العلوم الإنسانية وكذا المباحث التي تعنى بالحفر في المفاهيم انطلاقاً من تخصصات معرفية متنوعة، حيث تحضر مفاهيم الفلسفة وأطروحاتها وطرائقها في الإنتاج النظري، وهو الأمر الذي يبرز درجات الإستفادة من ترسانة المفاهيم الفلسفية المعاصرة في فهم واستيعاب قضايا الفكر وأسئلة المباحث الإنسانية في الثقافة المغربية.

4 - المحور الرابع والأخير: الفكر الفلسفي المغربي ومشروع مواصلة الدفاع عن الحداثة والفكر التاريخي النقدي. .

سنعمل في هذا المحور على إبراز المحصلة العامة للإنتاج الفلسفي المغربي، محاولين الإشارة إلى الأدوار التي لعبها هذا الإنتاج في توسيع مجال الإهتمام بالحداثة وبالتاريخ، وكذا ترسيخ الفكر النقدي باعتباره وسيلة من وسائل مواجهة أسئلة التاريخ والذات والثقافة والمجتمع.

ونختم هذا العمل بمقالة نرصد فيها الأسئلة التي غابت عن مقاربتنا، كما نهتم فيها بعرض الجوانب التي لم نتمكن من العناية بها لأسباب متعددة، أهمها محدودية الجهد الفردي، وخاصة في المجالات التي تتسم بالتنوع والغنى، ولعلنا نؤجل مالم نتمكن من العناية به الآن لغيرنا أو إلى موعد آخر نتمكن فيه من الإقتراب منها وبناء قضاياها وموضوعاتها والآفاق التي رسمت في فكرنا المعاصر.

* * *

وقد ألحقنا بهذا البحث مجموعة من المقالات التي واكبنا فيها جهود الجيل الثاني بالتقديم والمناقشة، وهي تتمم أبحاثنا ودراستنا السابقة حول فكر العروي والجابري والتي نشرناها في كتاب مستقل.

عندما فكرنا في إنجاز هذه القراءة الأولية ذات الطبيعة الإستطلاعية والعامة لمنتوج النظر الفلسفي في الفكر المغربي المعاصر، كان هاجسنا الأساس يتمثل في وعينا بأهمية هذا الفكر في الحاضر والمستقبل، وذلك بحكم الأدوار التي نقرنها به في التاريخ، هذه الأدوار التي نعتقد بأن الحاجة اليها تتضاعف في مجتمع مثل مجتمعنا وثقافة مثل ثقافتنا، وذلك رغم الصعوبات التي واجهت وتواجه الفكر الفلسفي في ماضينا وحاضرنا. إضافة إلى ذلك نحن على بينة تامة بصعوبات الإجتهاد والتجديد في مجال

الفكر الفلسفي وخاصة في أزمنة المدى القصير والمتوسط، وهي أزمنة ترتبط في بلادنا بعوائق أخرى تقلل وتقلص من جذوة و جدوى الفلسفة والفكر النقدي، بحكم هيمنة دوغمائيات مرتبطة بصيرورة تاريخ محاصر وثقافة مغلقة، ومع ذلك فإننا نبادر بفتح هذا النقاش لعله يساهم بدوره في مزيد من الحث على ضرورة المزيد من العناية بالفلسفة والفكر الفلسفي في حاضرنا.

تمهيد

1 - في الحاجة إلى الفلسفة، في الحاجة إلى الفكر النقدي

2 - حدود الفكر الفلسفي المغربي ومستوياته

3 - نصوص التأسيس والإستمرارية والتجاوز وإشكالياتها

1 ـ في الحاجة إلى الفلسفة، في الحاجة إلى الفكر النقدي ..

نمهد لبحث أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر بالتفكير في أهمية الفلسفة في حاضرنا، ذلك أننا لا نتصور إمكانية تجاوز المآزق والأزمات التاريخية والنظرية التي تلازم واقعنا دون الإستعانة بالفاعلية الفلسفية، وبكل ما تحمله من مزايا نظرية ومكاسب منهجية تمكننا في حال استخدامها وتوظيفها على أحسن وجه من إضاءة طريقنا وتنوير فهمنا وبناء ما يسعف بتذليل العقبات التاريخية التي تعترضنا.

وإذا كنا على بينة من أن فكرنا الحديث والمعاصر يعاني من هيمنة سقف في النظر يعتمد آليات نصية متعالية على التاريخ، فإننا نعتقد أن توسيع مجال الفلسفي وآلياته في النظر في حاضرنا الفكري يتطلب مواصلة الجهود والمساعي الرامية إلى استئناف وتوطين القول الفلسفي في ثقافتنا. فلا يعقل أن تظل عقولنا متشبتة بآليات في الفكر لم تعد ملائمة لمتطلبات الأزمنة الجديدة التي نُعاصرها دون أن نتمكن من الإنخراط الفعال في بناء أدواتها في الفهم والعمل وصناعة أحداثها في التاريخ.

ودون الرجوع إلى الماضي لفحص الإسهام الفلسفي المغربي في عصورنا الوسطى، وما تلاها من أزمنة راكمت التقليد وغذت التقاليد، ولم تمكنا من اختراق سقف العقائد التراثية المهيمنة والسائدة، نشير إلى أن تجربة الفكر المغربي المعاصر عرفت منذ منتصف القرن الماضي انفتاحاً ايجابياً على مكاسب الفكر الفلسفي في مستوياته وأبعاده المختلفة، وقد استطاع جيل من المصلحين المغاربة في المرحلة الإستعمارية تحقيق نوع من التجاوب الإيجابي مع مكاسب التاريخ المعاصر والفكر المعاصر، حيث انخرطوا في بناء اختيارات في الفكر السياسي الإصلاحي مستعينين في عملهم بأطروحات ومفاهيم ومذاهب تنتمي إلى مجال الفكر الفلسفي المعاصر. كما أن إطلاق درس الفلسفة في التعليم المغربي ساهم بدوره في بناء ما يسعف بتوظيف كفاءة

البناء العقلي النقدي والشمولي والجدلي في النظر إلى إشكالات الواقع والتاريخ والتراث، وهو الأمر الذي مهد لاستئناف القول الفلسفي في الثقافة المغربية بروح جديدة، وانطلاقاً من استيعاب معين لمكاسب ومعطيات الفكر المعاصر.

لم تخل المغامرة من جرأة وإقدام، وفي جهود رواد الدرس الفلسفي في الثانويات المغربية في الستينات، ما يكشف بُعْدَ نظر أولئك الذين عقدوا العزم على توظيف اللغة الفلسفية الجديدة في الثقافة المغربية. ولم يكن هذا الأمر سهلاً ولا متيسراً بل إنه تعرض لضغوط وصعوبات مادية ورمزية عنيفة، ضغوط يعرفها الذين عاصروا المراحل الأولى لتعريب درس الفلسفة في المدرسة الثانوية في بداية السبعينات في كل من البيضاء والرباط وفاس وغيرها من المدن المغربية. فقد تمت مناهضة برامج تعليم الفلسفة، وبرامج تجديد هذا التعليم، بالصورة التي تجعله يستجيب للطفرات المعرفية الحاصلة في الفلسفة المعاصرة، ويمنح التلاميذ المغاربة فرصة التعلم من مكاسب الفكر المعاصر بأسئلته القلقة، وجرأته في بناء الفكر الجديد الذي لا يقبل الإستكانة والجمود.

كان تخوف المناهضين لدرس الفلسفة يقوم على مصادرة قبلية ترى في القول الفلسفي طريقة في النظر النقدي الهادف إلى خلخلة وتجاوز سقف التقليد التراثي المهيمن، مغفلين مزايا الإجتهاد والتجديد، مزايا إطلاق الفاعلية النظرية للإنسان والدفع بها في اتجاه بناء الوعي المطابق لأسئلة الحاضر المحلي و الكوني، حيث لا يمكن إغفال مكاسب الفكر المعاصر باسم وَهم صيانة الذات وحمايتها من "الغزو الفكري"، بإغلاق نوافذها على منجزات العصر ومكاسبه، دون إدراك أن الإنغلاق الثقافي إفقار وموت، وأن البديل التاريخي الممكن هو العمل على استيعاب تجارب البشرفي النظر إلى كيفيات تفكيرهم في أحوال معاشهم. إن هذا البديل يؤهلنا لتحقيق مشروع في المعاصرة يهبنا القوة اللازمة لاستمرارنا في الحياة وبالصورة التي نرتضي ونشاء.

ورغم التراجعات والإخفاقات التي حصلت بفعل الصراعات التي نشأت للحد من اتساع مساحة تعليم الفلسفة في التعليم الجامعي وفي التعليم الثانوي، والنتائج المترتبة عن هذا التحجيم في الثقافة المغربية، فقد استطاع الإنتاج الفلسفي الذي تبلور في الفكر المغربي خلال العقود الأربعة الماضية، أن ينشئ قاعدة انطلاق قوية لانشك أبداً في قدرتها المستقبلية على إنتاج وإعادة إنتاج ما يعمق درس الفلسفة في فكرنا، ويعمق درجات رسوخه في حاضرنا ومستقبلنا.

نحن نعتقد أن حاجة الفكر المغربي إلى الفلسفة تعد مسألة استراتيجية، مسألة لا ينبغي تقديم أي تنازلات في موضوعها، فلم يعد هناك أحد يجادل اليوم في ضرورة الإستفادة من الفكر النقدي والفكر التاريخي، فكر النسبية في المعرفة والحداثة ومواثيق العمل الجماعي الإرادية والواعية في السياسة والأخلاق، في مواجهة مختلف أصناف وصور الفكر الواحد، والرأي الواحد، والعقل الكلي، والنص المطلق. ولعل اكتساب أوليات التفكير الفلسفي المشار إليها آنفاً وبكثير من الإختزال تُعوِّد الناشئة من الأجيال الجديدة على إدراك أهمية التعدد والحوار والإختلاف والتسامح، ودور التاريخ في تنويع وتطوير مضمون المبادئ والقيم والعقائد، حيث تصبح دروس الفلسفة مناسبةً لتعويد الذهنيات على مواجهة ومصارعة التفكير المغلق، من أجل فهم القضايا التاريخية والنظرية في تشابكها وترابطها وتعقدها وبكثير من الوعي النقدي اليقظ.

إننا نذهب في هذا المجال بالذات أبعد من ذلك، وعلى سبيل المثال فإننا نرى أن دروس الفلسفة الحديثة والمعاصرة تمكن في حال تعميم الوعي بمبادئها ومفاهيمها الأساس من دعم الإختيارات السياسية الديمقراطية في فضائنا السياسي، ذلك أن سلاح العقل النقدي لعب في الفلسفة المذكورة دوراً بارزاً في الدفاع عن السياسة كمجال مستقل، مجال لبناء التوافقات والمواثيق التاريخية التي تبلورها الإرادات البشرية داخل المجتمع خدمة لمصالح وأهداف معلنة ومحددة.

وإذا كانت المعاينة التاريخية لنوعية الإنتاج الفلسفي في الثقافة المغربية خلال عقدي الستينات والسبعينات تكشف عن حضور نوع من الوعي الحداثي التاريخي، المرتبط بمجال التفكير في الإصلاح السياسي والإجتماعي وتغيير الذهنيات، فإن هذا الأمر يوضح في عيانيته النصية والتاريخية كيفية من كيفيات انخراطنا في تاريخ الفلسفة، حيث تتبلور المفاهيم والإتجاهات الفكرية المرتبطة بأسئلة زماننا، أسئة مجتمعنا وثقافتنا وتاريخنا، ويتم استحضار وبناء اللغة الفلسفية القادرة على المساهمة في تحرير العقل والمجتمع من أوثان الماضي، وقد أصبحت الفلسفة بفعل كل ذلك جزءاً معبراً عن شكل من أشكال انخراطنا الفاعل في صناعة تاريخنا المعاصر.

* * *

تتجه المعطيات السابقة للدفاع عن قيم الفلسفة والفكر الفلسفي منطلقة من تقدير دور هذه القيم في خلخلة سواكن الفكر المغربي وأنماط التفكير المهيمنة فيه وعليه، لايعني هذا الأمر أننا ننحاز لتيارات فلسفية معينة، إن ما نرومه بالذات هو إعطاء

الإعتبار للقيم الفكرية الكبرى التي لا يمكن فصلها عن صيرورة تاريخ الفلسفة، حيث تنتعش إرادة الإجتهاد والإبداع المسنودة بمبدأي الريبية والنقد، وكل القيم التي ما فتئت تتشكل في قلب الممارسة الفلسفية متخذة صوراً متعددة، ومبنية في مفاهيم وأطروحات لاحصر لها.

صحيح أننا تشبتنا في سياق التحليل السابق بنماذج محددة من هذه المفاهيم والتصورات، إن مبرر ذلك يعود في نظرنا إلى ما نعتقد أنه مطالب راهنة في حاضرنا. ولنا في فكرنا المعاصر معطيات كثيرة تؤكد جدوى هذا الإختيار، وتؤكد نجاعته في التجاوب مع الإشكالات التاريخية والثقافية المطروحة في مجتمعنا، وهذا الأمر بالذات ستتضح معالمه ومعطياته أثناء عرضنا التحليلي المكثف لعينات من الفكر الفلسفي المغربي في المباحث القادمة من هذا العمل.

2 ـ حدود الفكر الفلسفي المغربي ومستوياته

1 - إذا كنا نقر مبدئياً بمحدودية الإنتاج النظري الفلسفي في ثقافتنا على وجه العموم، ونعترف بأن مرجع هذه المحدودية يعود إلى هيمنة أنماط أخرى من التفكير، فإن هذا الإقرار وهذا الاعتراف لا يمنعاننا من القول بأن فكرنا قد جدد اتصاله بمفاهيم وأطروحات الفكر الفلسفي في لحظات بنائه لبرامج في الإصلاح السياسي والإجتماعي، وفي دعاويه الرامية إلى فتح باب الإجتهاد لمواجهة المتغيرات التي انخرط فيها المغرب قسراً في زمن المد الإمبريالي، حيث تم احتلال المغرب كما هو معروف ابتداء من مطلع القرن العشرين.

نعثر بصورة واضحة في كتابات المصلحين السياسيين المغاربة الذين نضجت كتاباتهم في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، على ملامح واضحة لجملة من الأفكار والمبادئ الفلسفية، التي تنبئ عن كفاءة عالية في الفهم والتأويل، ولعلها تبرز بشكل مباشر قدرة المشروع السياسي الإصلاحي المغربي على استيعاب وتوظيف كل ما يسمح بفهم أفضل لمتغيرات الواقع المغربي، ويساعد على تحقيق إمكانية الإصلاح والتغيير والتقدم.

نحن هنا نفكر في نصوص علال الفاسي ومحمد بلحسن الوازاني وعبد الله ابراهيم وعبد الخالق الطريس، ففي نصوص هؤلاء المصلحين المرتبطة أساساً بأسئلة الإصلاح السياسي والثقافي والإجتماعي، نعثر لأول مرة في الثقافة المغربية على مفاهيم فلسفية محددة، مفاهيم موظفة لترتيب تصورات تتوخى إصلاح الواقع السياسي وإصلاح مدونة الفكر السياسي المغربي على وجه الخصوص.

إن مفاهيم النقد، والحرية والإختيار، والتجديد، ومفاهيم العقل والتاريخ، والمجتمع، والإصلاح والإجتهاد، مفاهيم تستند إلى مرجعيات نظرية موصولة بتاريخ

الفلسفة، وتاريخ تطور الأفكار السياسية والإجتماعية كما تَشَكَّل في التواريخ والأزمنة القريبة منا. وقد مهد استعمالها في الكتابات السياسية الإصلاحية التي ذكرنا لتهييء الطريق نحو تمثل أوسع وأفضل لمفاهيم الدرس الفلسفي في فكرنا المعاصر.

سمحت الثقافة العصرية العصامية للإعلام الذين ذكرنا أسماءهم، بتحقيق شكل من أشكال الإنفتاح الإيجابي على منتوج الفكر الانساني والأوروبي على وجهه الخصوص، ولم يتحرج هؤلاء في إنجاز مقاربات فكرية بالإستناد إلى تيارات الفلسفية ونصوصها، وقد سمحت جهودهم بإطلاق مشروع في النظر لايقيم اعتباراً كبيراً لموطن الأفكار قدر مايتجه للإستعانة بالأفكار والمفاهيم بهدف توظيفها لخدمة مشاريع في الإصلاح تتجه كما قلنا وأكدنا لإنجار انفتاح أفضل على الذات وعلى العالم. وقد لانجازف عندما نعتبر أن الجيل الذي تلا هؤلاء قد دفع بمشروعهم خطوات كبيرة إلى الأمام، خاصة وأنه كان أقرب منهم إلى التكوين الجامعي المتخصص في الفلسفة والتاريخ.

2 – سنلاحظ أنه منذ نهاية الستينات سيعرف الفكر الفلسفي في المغرب طفرة نوعية تمثلت أساساً في استئناف المرحوم العميد محمد عزيز الحبابي عملية توطين القول الفلسفي في فكرنا المعاصر. لكن الجهد الأبرز والأكثر قوة ستعكسه جهود عبد الله العروي النظرية، وخاصة مصنفه «أزمة المثقفين العرب»، وكتابه «العرب والفكر التاريخي»، حيث ستحضر في المؤلفين المذكورين جملة من مفاهيم الفكر الفلسفي في صيغة تركيبية مجتهدة، وضمن إشكالية محددة تتعلق ببناء تصور نظري لكيفيات تجاوز التأخر التاريخي في المغرب وفي العالم العربي، بل وفي العالم الثالث أيضاً.

وتلاحقت الجهود الفكرية بعد ذلك، حيث عمل محمد عابد الجابري خلال عقد السبعينات على بلورة ملامح رؤية جديدة في نمط التفكير في المكوّن التراثي، وفي كيفيات مواجهة أسئلة الحاضر السياسية والفكرية.

ما يوحِّد المساهمات المشار إليها آنفاً هو انفتاحها الكبير على تاريخ الفلسفة، وما يوحد جهود العروي والجابري بصورة أخص هو انخراطهما في مساءلة الواقع والتاريخ، من منظور فلسفي حداثي وتاريخاني، ومايجمع هذه المحاولات بجهود العميد المؤسس لدرس الفلسفة في الجامعة المغربية هو الإنفتاح على مدارس الفكر الفلسفي بجرأة وبسالة، بل الإنخراط الواعي في تاريخ يفترض أنه تاريخ كوني، وأن تطويره وتجاوزه يقتضي التعلم منه، وأن التعلم منه لا يكون فقط بنسخه وشرحه بل إن التعلم

الأنجع يتم عن طريق محاورته، وبناء ما يسمح بفهم معين له، فَهم يكون أكثر مطابقة للتاريخ المحلي والخصوصي، دون انكفاء يرى في الذات قارة معزولة، ويرى في تاريخها التاريخ المفصول والمعزول عن تاريخ إنسانية مافتئت تتصارع لبناء ما يُمكنّها من المساهمة في تواصل وحوار أكثر فاعلية وأكثر إنتاجية، انطلاقا من مبادئ التعدد والتنوع والإختلاف، داخل دائرة وحدة الأفق النظري الجامع والمآل التاريخي المشترك.

تميزت المساعي الفكرية للأعلام الذين ذكرنا، بإنجاز أثر نظري قاعدي في مجال الفكر الفلسفي، وشكلت مصنفاتهم التي تتجاوز الثلاثين مجلداً، فضاء لبناء أرضية صلبة للفكر الفلسفي المغربي، أرضية بدأت في منطلقها بالمساهمة التي تبلورت في أبحاث المرحوم الحبابي حول التيار الفلسفي الشخصاني بمفاهيمه السيكولوجية والميتافيزيقية المطابقة لروح الفكر الفرنسي في النصف الأول من القرن العشرين، كما تميزت بانفتاحها لاحقاً على أسئلة الذات والمجتمع. أما مساهمة العروي فقد منحت الفكر المغربي امتياز النظر النقدي المستوعب لمقدمات الحداثة والفكر التاريخي، وقد نقلت الفكر المغربي إلى أفق في الإنتاج النظري يتجاوز المحتوى الذي رسمه هذا الفكر قبله، ولعله عبَّر ومازال يعبر عن كيفيات بلورة الثقافة المغربية لسؤال الحداثة والتحديث بطريقة مركبة ونقدية.

أما الأستاذ الجابري فقد أضاف إلى كل ما سبق انخراطاً أفضل في مجال توسيع دائرة الفلسفي، حيث أنجز بمعية كل من زميليه أحمد السطاتي ومصطفى العماري الكتاب المدرسي في مادة الفلسفة، وقد ساهمت دروسهم في نهاية الستينات وخلال عقد السبعينات في تكوين متمدرسي الحقبة المذكورة، وفتح آفاقهم النظرية على أسئلة جديدة، أسئلة تستحضر مناخات تاريخ الفلسفة من منظور يضع نصب عينيه البعد الوظيفي للفكر الفلسفي في مجتمع متخلف، مجتمع مسيَّج بدوغمائيات لا حصر لها في الفكر والسياسة والمجتمع.

ولم يكتف الأستاذ الجابري بهذا بل إنه عمل لاحقاً على إنتاج أطروحة فلسفية في مجال مقاربة سؤال التراث في الفكر العربي، أطروحة تعبر عن جهد في الإشتغال الفلسفي الذي لايغفل أبداً أسئلة التاريخ والسياسة والمجتمع.

3 - وإذا كان بإمكاننا أن نتحدث عن تنوع في الفكر الفلسفي المغربي خلال عقدي الثمانينات والتسعينات فإن مرد ذلك يعود لجهود الجيل الثاني الذي اقترب أكثرمن أسئلة الفلسفة ومدارسها، بل وانخراط في إبداع فكر مرتبط بقضايا الفكر

الفلسفي قدر ارتباطه بأسئلة التاريخ المحلي وإشكالاته السياسية والمعرفية.

يمكن أن نلاحظ أن منتوج الجيل الثاني يتجه لإنجاز اقتراب أكثر من محتوى تاريخ الفلسفة ، ولعل هذا الإنتاج يروم في بعض جوانبه تتميم الجهود التي أطلقها الرواد، حيث ستظهر ترجمات ونصوص تعنى بمفاهيم تاريخ الفلسفة المعاصرة وأطروحاتها.

إضافة إلى ذلك نسجل حضوراً قوياً لتخصصات فلسفية معينة، وخاصة في مجال الإبستمولوجيا والمنطق، كما نلاحظ انفتاحاً أفضل على مختلف موجات الفكر الفلسفي المعاصر، وبأساليب زواجت ومازال تزواج بين العرض والتوظيف والإبتكار.

لا مفر من الإقرار بالمساعي الفلسفية الجديدة الرامية إلى استيعاب متغيرات الدرس الفلسفي الفرنسي أولاً والأنجلوسكسوني ثانياً، وذلك بحكم تنوع مرجعيات الباحثين ورغبتهم في العناية المعمقة بمكاسب الدرس الفلسفي في تنوعه واختلافه.

لابد من الإشارة هنا إلى أن الإمتياز الذي لحق الممارسة الفلسفية المغربية في العشرين سنة الأخيرة يتمثل في الإستخدام الواسع لمفاهيم وأطروحات تاريخ الفلسفة في حقول معرفية مختلفة، فلم تعد المفاهيم الفلسفية مقتصرة على النصوص والمعارف ذات الصبغة التخصصية المغلقة، بل إن جهود الباحثين في العلوم الإنسانية بمختلف أصنافها، وجهود المشتغلين بالنقد الأدبي وتاريخ الأدب، وكذا الباحثين المتخصصين في التاريخ والسياسة والإقتصاد والسيميائيات أثمرت أشكالاً من الإستثمار المنتج لمفاهيم الفلسفة في حقول بحثها المختلفة، وتقاطعت في أعمال المنتمين إلى التخصصات المذكورة مباحث الإبستمولوجيا وطرائقها في مقاربة أنماط المعرفة مع مفاهيم الفلسفة التي اتسعت دائرة دلالاتها باتساع مجال استعمالها، وهو الأمر الذي وسع فضاء الممارسة الفلسفية في ثقافتنا المعاصرة، ومكن الفلسفة من امتحان إجرائية وإنتاجية مفاهيمها في فضاءات معرفية أوسع من فضاء تشكلها الأول، وهو ما يبرز ويوضح مزايا ومرونة الدرس الفلسفي في تاريخ الفكر وتاريخ العلوم والمعارف.

3 ـ نصوص التأسيس والإستمرارية والتجاوز وإشكالياتها

1 - لانعثر في الإنتاج النظري الفلسفي المغربي على نصوص شارحة أو مترجمة للمؤلفات الفلسفية الأساس في تاريخ الفلسفة، وباستثناء بعض المصنفات التي تتسم بسمات الدرس الفلسفي المدرسي أو الجامعي، والتي تظهر بين الفينة والأخرى لانكاد نجد في الفكر الفلسفي المغربي مصنفات من قبيل ما ذكرنا.

وإذا كنا لانجادل في أهمية هذا النوع من التأليف، (الترجمات والشروح والملخصات) من أجل ترسيخ طرق وأساليب التفكير الفلسفي في ثقافة من الثقافات، فإننا ونحن نقرأ مدونة الأعمال الفكرية الفلسفية المغربية، نُقِر بأن نوعيات الإنتاج الذي تتضمنه هذه المدونة يبرر بطريقته الخاصة طبيعة اختياراته وأشكال انخراطه في تاريخ الفلسفة العام، وتاريخ الفكر الفلسفي كما تكوّن وتشكل في تاريخنا الوطني والقومي.

لقد تميز الحضور الفلسفي المغربي في الحقبة موضوع هذا البحث باشتغاله على أسئلة محددة، كما تميز باستدراجه الواعي لمفاهيم وأطروحات فلسفية موصولة بتاريخ الفلسفة في أبعادها المختلفة، وقد ساهم هذا الحضور في إثراء أسئلة الفلسفة ونصوصها بطريقة متميزة.

ونحن نعتقد أن هذه المسألة تعد محصلة لتاريخ لاتتحكم فيه القرارات الإرادية والمواقف المسبقة، إنه يعكس صورة من صور انخراط المفكرين والباحثين في صيرورة التاريخ الكوني، كما يعكس طبيعة الوعي الذي وجه كيفيات بنائهم للأسئلة والنصوص المفترض أنها أكثر تعبيراً عن طموحاتهم النظرية والتاريخية.

يمكن توضيح روح المقدمة السابقة استناداً إلى التاريخ ومعطياته، وذلك دون إغفال الحصار التاريخي الكبير الذي كان ومازال مضروباً على نمط التفكير الفلسفي في ثقافتنا وفي ذاكرتنا التراثية. ومن هنا فإنه لا يمكننا أن نتحدث عن حضور فلسفي قوي

وواسع في ثقافتنا ونحن ما نزال نواجه بقايا الحصار المتجدد والمصحوب بضغوط مادية ومؤسسية متعددة، ضغوط وعوائق تقلص بطريقتها الخاصة من درجة اشتعال جذوة الخطاب الفلسفي وتُقلِّصَ من إمكانيات تطوره وإنتشاره.

ومع ذلك فقد استطاع هذا الإنتاج خلال الأربعين سنة الماضية من تاريخنا أن يؤسس لأرضية انطلاق متميزة بجرأتها، أرضية ستؤتي لاحقاً ثماراً نظرية أكثر قوة وأكثر انخراطاً في بناء حضور فلسفي قادر على خلخلة سواكن الفكر والثقافة في بلادنا.

2 - عندما نكتفي بالمسافة الزمنية المواكبة لتأسيس الجامعة المغربية وتأسيس شعبة الفلسفة في كلية الآداب بالرباط في نهاية الخمسينات وبداية الستينات، وننطلق منها ونحن نفكر في الكتابة الفلسفية في المغرب، فإننا نقف على عتبات نصية تتميز بامتلاكها لميزتين اثنتين: تتمثل أولاهما في استئناف القول الفلسفي في الفكر المغربي المعاصر، وتتجلى ثانيتهما في روح المغامرة المبدعة، المغامرة التي ستدفع نحو آفاق في النظر غير مسبوقة، وهذا الأمر ينعكس على بنية هذه النصوص ويطبعها بسمات الكتابة الأولى، الكتابة الرامية إلى تدشين تقاليد في الفكر منعدمة أو منقطعة أو غير مرغوب فيها.. وفي فعل إنتاج هذه النصوص ما يمكن الإستدلال به على أهمية الفكر الفلسفي في إغناء الثقافة المغربية، وهو الأمر الذي ستكون له بالضرورة نتائج هامة في بنية الوعي المغربي والواقع المغربي، وذلك بحكم الأهمية التي يلعبها الفكر في التاريخ.

إن اطروحة العميد المرحوم محمد عزيز الحبابي في موضوع الفلسفة الشخصانية، ونص عبد الله العروي «العرب والفكر التاريخي»، ثم نصوصه الأخرى المنشورة في عقد الثمانينات وما بعده، ونقصد بذلك كتب المفاهيم: الحرية، الدولة، التاريخ، الأدلوجة، العقل، وكذلك نصوص الجابري وخاصة «العصبية والدولة» وقراءته اللاحقة للفلسفة الإسلامية في نص «نحن والتراث» ورباعية «نقد العقل العربي»: التكوين، البنية، المجال السياسي، نظام القيم والأخلاق، تعد بمثابة النصوص المؤسسة لاختيارات في النظر مطورة للفكر المغربي. وهي نصوص تندرج بناء على معايير محددة في قلب تاريخ الفكر الفلسفي، وتقدم مساهمات متنوعة في كيفيات استيعاب الثقافة المغربية لأسئلة ومفاهيم وتيارات ومناهج تاريخ الفلسفة الحديثة و المعاصرة.

لا يعني هذا الأمر أبداً ان الفكر المغربي قبل هؤلاء لم يكن معنياً بالفكر الفلسفي، فنحن نعثر في نصوص الإصلاح السياسي والاجتماعي لأعلام الثقافة المغربية

طيلة النصف الأول من القرن العشرين على مفاهيم تنتمي إلى دائرة الخطاب الفلسفي، سواء منه الخطاب الموروث أو الخطاب المرتبط بالفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، إن المقصود من وراء حديثنا عن النصوص الآنفة الذكر هو الإشارة إلى ارتباطها المباشر بتاريخ الفلسفة، وارتباط منتجيها بالفلسفة تدريساً واهتماماً وانفتاحاً على الفكر المعاصر، وذلك رغم أن الاستاذ عبد الله العروي تلقى تكويناً جامعياً في تخصصين اثنين يرتبطان بوشائج قوية من القربى مع منظومات الفكر الفلسفي، نقصد بذلك التاريخ والفكر السياسي. إلا أن إنتاجه الفكري يعتمد في روحه العامة على مرجعية فلسفية متميزة بانفتاحها على أسئلة الفلسفة السياسية ومعطيات المنزع الفلسفي التاريخاني، إضافة إلى تشبعه بقيم الفلسفة الحديثة في بعدها الحداثي وروحها التاريخية والنقدية.

3 - تبني النصوص المذكورة في زمن تشكلها فضاء للممارسة النظرية الفلسفية في الفكر المغربي، وهي تبني كذلك مجالاً محدداً لنمط الأسئلة الفلسفية التي ستطبع الثقافة الفلسفة المغربية إلى يومنا هذا.

إن معاينة محتوى هذه النصوص يكشف عن روح الأسئلة الكبرى التي وجهت ومازالت توجه الإنتاج الفلسفي المغربي. فقد عملت هذه النصوص على بناء توجهات في النظر إلى وظيفة الفكر الفلسفي ، كما عملت على ترسيخ مناهج محددة في التفكير في إشكالات دروس تاريخ الفلسفة في علاقتها بالتاريخ الحي، تاريخ الصراع السياسي والإجتماعي في بلادنا وفي العالم. ومن هنا فإنه يمكننا أن نتحدث عن تَملُّك هذه النصوص لسِمَةِ الإنخراط النقدي في تاريخ الفلسفة، بالصورة التي تحول مكاسب هذا التاريخ إلى أدوات قادرة على إضاءة أسئلة الماضي والحاضر في فكرنا وفي حياتنا.

نستطيع القول إن نصوص الفكر الفلسفي المغربي تتسم بخاصية غالبة، تتمثل في استحضارها الكبير للبعد الأداتي والتاريخي للفكر وللفكر الفلسفي بالذات، ومن هنا يفهم انخراطها البارز في معارك تحديث الذهنيات وتحديث المجال السياسي في الثقافة المغربية والمجتمع المغربي.

إن الخلفية التاريخية ومسألة النجاعة التاريخية، والإعتقاد بدور المثقف والسياسي في التاريخ تعد بمثابة مقدمات معلنة ومضمرة في النصوص المذكورة، ومن هنا فإن الأسئلة الكبرى التي وجهت الإنتاج المغربي يمكن بلورتها في إشكاليتين كبيرتين إشكالية الحداثة، وإشكالية الموقف من التراث. ففي إطار هاتين الإشكاليتين في

ترابطهما وتكاملهما وتقاطعهما سيتم تأثيث أبواب وفصول المؤلفات الفلسفية المغربية، وفي إطارهما أيضا ستنشأ اجتهادات ومواقف تروم توظيف كفاءات النظر الفلسفي المنهجية والتاريخية للمساهمة في تجاوز التأخر التاريخي المغربي والعربي، وكذا العمل على استنبات وتوطين اللغة الفلسفية في الفكر المغربي.

إن معنى هذا الأمر أن الإنتاج الفلسفي المغربي يتجه لتركيب جهد في النظر مستوعب لكثير من مفاهيم الفلسفة الحديثة والمعاصرة ومناهجها، ومنخرط في الآن نفسه في عملية تركيب أسئلة ووقائع التاريخ المحلي، وهذه المسألة تمنح الفكر الفلسفي المغربي صفة الفكر النقدي، الفكر الذي نفترض مطابقته للأسئلة الكبرى التي تتبلور بفعل المخاضات الجارية في قلب حاضرنا السياسي والإجتماعي والثقافي.

4 - ان قيمة النصوص والعلامات التي اعتبرنا أنها استأنفت القول الفلسفي والكتابة الفلسفية في بلادنا، لا تتمثل فيها فقط ولا في المفعولات التي يمكن أن تكون قد ترتبت عنها في الفكر وفي الواقع، إن أهميتها الأخرى تتمثل في كونها سمحت بطريقتها الخاصة بتولُّد مسار في الفكر الفلسفي المغربي لا أحد يستطيع تصور نتائجه البعيدة اليوم. فقد مكنت الفكر المغربي من انخراط أوسع في تاريخ الفلسفة، وقد نشأت بجوارها بل وفي سياق نشأتها نصوص أخرى تممتها وأضاءت جوانب مما لم تضئه، ولعلها تجاوزتها وهي تقترب من موضوعات أخرى لم تقربها الأولى أو لم تفكر فيها.

إن نصوص استمرارية الدرس الفلسفي في الثقافة المغربية ساوقت في نشأتها نصوص التأسيس، وقد يكون بعضها قد تأخر قليلاً أو كثيراً، إلا أنها مجتمعةً ساهمت في إثراء مساحة الفلسفي في الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر.

ما يوضح هذه المسألة ويؤكدها أن زمن الإنتاج الفلسفي المغربي قصير قياساً إلى زمن الفكر وأزمنة تطور تاريخ الفلسفة.

وإذا كنا نعرف أن الانتاج الفلسفي المغربي بما فيه إنتاج المؤسسين قد عرف تراكما أكثر خلال العقدين الأخيرين، أدركنا النقلة النوعية الجماعية التي بلورها الفكر الفلسفي في الحقبة المذكورة، والتحولات المرتقبة في كم وكيف هذا الفكر في العقد الأول من القرن الجديد.

لقد ظلت أسئلة الحداثة والتاريخ والتراث حاضرة في مختلف نصوص الفكر الفلسفي المغربي، إلا أنها تميزت بتنويع بارز في أشكال المقاربة، وفي نوعية

المرجعيات الموجهة للتأمل والنظر، كما تميزت بانفتاحها الأكبر على تاريخ الفلسفة المعاصرة في مدارسه الجديدة وفي مباحثه التي ترتبط بمجال العلوم الإنسانية، وكذا في مجال البحث في الإبستمولوجيا والمنطق وتاريخ العلوم، وقد ترتب عن هذا الإنفتاح توسع في شبكة المفاهيم، وتعدد في آليات المقاربة، وهو الأمر الذي سيكون له تأثيره القوي ونتائجه الهامة في مستقبل الفكر الفلسفي المغربي.

إن نصوص وأسئلة ومقاربات علي أومليل للتراث والحداثة السياسية تقدم محاولات في الإجتهاد الرامي إلى إعادة بناء هذه الإشكاليات، وإلى إعادة التفكير فيها بالصورة التي تساعد على إثراء الثقافة المغربية، كما أن جهود طه عبد الرحمان الرامية إلى تركيب وبناء مشروع في الفكر الفلسفي مختلف في مرجعيته وفي آليات اشتغاله على منظومات الفكر الحداثية السائدة في الفكر الفلسفي المغربي تنبئ بمغامرة في الفكر وجهد في النظر لهما ما يبررهما في فضاء الفكر المغربي والثقافة المغربية، وذلك رغم الطابع المحير الذي تثيره هذه الجهود عند مقارنتها بصيرورة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر.

أما نصوص الباحثين المنخرطين في تدريس الفلسفة في الجامعات المغربية اليوم، وقد تزايد عددهم في السنوات الأخيرة، فقد أثمرت كما قلنا ما يسعف بترسيخ استمرارية النظر الفلسفي في فكرنا، ولعلها بصدد إنتاج ما يتجاوز أسئلة ومفاهيم النصوص الأولى، وهذا الأمر الذي تبدو ملامحه اليوم في صورة إرهاصات جنينية عامة، ستتكفل العقود القادمة بامتحانها وامتحان إسهامها في مستقبل الفكر المغربي في علاقاته المعقدة بتاريخ الفلسفة، من أجل فرز وتوليد الأسئلة والمفاهيم والقضايا الأكثر قدرة على الفعل النظري المبدع والفعل التاريخي الأكثر نجاعة في حاضرنا ومستقبلنا.

محمد عزيز الحبابي

سؤال استئناف القول الفلسفي في الفكر المغربي

1 - استئناف القول الفلسفي في الفكر المغربي

2 - من الفلسفة الشخصانية إلى الغدية

1 ـ استئناف القول الفلسفي في الفكر المغربي

1 - مهدنا في المعطيات التمهيدية السابقة لبحث أسئلة الفكر الفلسفي في الثقافة المغربية بتوضيح مستويات هذا الدرس ونوعية النصوص التي تبلورت داخل هذه المستويات. كما قمنا بتركيب ما اعتبرنا أنه أسئلة مركزية في هذا الإنتاج. ومن أجل بناء صورة أكثر وضوحاً، صورة تُحَوِّل المختزل والتركيبي فيما سبق ذكره إلى ما يسمح بإبراز ملامحه وبلورة أطروحاته ومفاهيمه الناظمة. نتجه نحو أهم الآثار النصية التي منحت الفكر الفلسفي المغربي جدارة الإنتماء إلى تاريخ الفلسفة، وحققت في الفكر المغربي درجات من التفاعل الإيجابي مع مكاسب هذا التاريخ.

ولن تقدم في هذا العمل كل النصوص ولا مختلف الجهود التي أغنت رصيد الفكر الفلسفي المغربي، بل إننا سنعمل على تقديم عينات نعتقد بأنها تعبر بصورة مختلفة عن أنماط الكتابة الفلسفية في فكرنا المعاصر، عينات تعكس درجات من الوعي بمزايا الفلسفة وأدوارها في التاريخ، سواء في مستوى تطوير النظر أو في مستوى المساهمة في تطور التاريخ والمجتمع.

سنعتمد في تقديم النصوص والأعلام وبلورة الإشكالات والأسئلة على صيغ مختلفة من المقاربة، صيغ تجمع بين التوقف التحليلي عند نصوص بعينها، بحكم الأهمية التي تتمتع بها هذه النصوص في مجال الفكر الفلسفي المغربي، وتكتفي أحياناً بالقراءة الإختزالية التي تعنى بالتركيب الجامع لروح ومحتوى بعض النصوص، كما سنحاول في مرات أخرى تركيب الجوامع الناظمة لاجتهادات في الفكر بالصورة التي تمكننا من الإلمام العام بمرامي وأبعاد النصوص المقروءة، وفي مختلف هذه المحاولات يظل هاجس تركيب نواظم الفلسفي ومرجعياته في فكرنا حاضراً وموجهاً.

نحتكم في تحليلنا وتركيبنا لمنجزات درس الفلسفة في الفكر المغربي إلى قناعات

محددة، ونستند إلى تصور معين لوظيفة الفلسفة في التاريخ، ودورها في بناء النظر الإنساني. وبناء على مرجعية الإسناد المذكورة نزاوج في عملنا بين التحليل والرأي، بين العرض والمجادلة، حيث يسمح التركيب المُنجَز بمزيد من التفكير في الأسئلة والنصوص والإشكالات الفلسفية في ثقافتنا.

وسنبدأ بنصوص المرحوم محمد عزيز الحبابي، ثم نخصص بعد ذلك مقالات لكل من عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، وعلي أومليل نعتني فيها بالإشكالات الكبرى التي دشن هؤلاء القول فيها في فضاء الفكر الفلسفي المغربي.

2 - لاتفهم مكانة محمد عزيز الحبابي (1923-1993) في الفكر المغربي والعربي المعاصر دون ربطها بالسياق الثقافي والمجتمعي العام الذي نشأت وتطورت في إطاره، ونقصد بذلك واقع الثقافة المغربية في نهاية النصف الأول من القرن العشرين.

فقد كان المغرب منذ سنة 1912 وإلى حدود منتصف الخمسينات خاضعاً للإستعمار الفرنسي بكل ما تعينه كلمة الخضوع من تقييد للإرادة السياسية ومحاصرة للمشروع الذاتي في التحرر والتقدم. أما الثقافة التي كانت تنشأ مُعبرةً عن وعي النخبِ بواقع حال هذا المجتمع إذ ذاك فقد اتخذت طابعاً وطنياً إصلاحياً، أي أنها اتجهت نحو بناء ثقافةٍ قادرة على المساهمة في التغير الإجتماعي ومواجهة الهيمنة الإستعمارية.

في هذا السياق بالذات، ستصدر الأعمال الفلسفة لمحمد عزيز الحبابي وستحقق بصدورها تحولاً في لغة الكتابة ومفاهيمها. وإذا كانت بعض كتابات علال الفاسي (1910- 1973) ومحمد بلحسن الوزاني (1910- 1978) وغيرهما من رواد الإصلاح السياسي الوطني قد وظفت بعض المفاهيم الفلسفية في إطار سعيها لبناء ثقافة وطنية مناهضةٍ كما قلنا للهيمنة الإستعمارية، ومستنهضةٍ للإرادة الوطنية الواعية، فإنها لم تُنتج نصوصاً فكرية مماثلةً في منطقها ولغتها للآثار الفكرية التي أنتج محمد عزيز الحبابي.

واكب إنتاج محمد عزيز الحبابي في نهاية الخمسينات وماتلاها انطلاق الدرس الجامعي في الفلسفة مع إنشاء الجامعة المغربية سنة 1959. وبلورت أعمالهُ جهداً غير مسبوقٍ في مجال بناء فكر فلسفي مغربي موصول بمدارس الفلسفة المعاصرة، وموصولٍ في الوقت نفسه بالأسئلة التي كانت تنشأ إذ ذاك في الثقافة المغربية معبرةً عن تحولات الوعي في المجتمع، بحكم المتغيرات المحلية والعالمية الجارية، نقصد بذلك سيادة وانتشار الأفكار السياسية الإصلاحية الداعية إلى استكمال التحرير التاريخي للمجتمعات المستعمرة أو المجتمعات حديثة العهد بالإستقلال.

لم يكن الحبابي الفيلسوف بعيداً عن أسئلة المشروع السياسي الإصلاحي للمغرب

المعاصر، بل إنه كان منخرطاً فيه بطريقته الخاصة. وقد سمح له تكوينه الفلسفي في الجامعة الفرنسية في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينات بمعاينة كيفيات تَشَكُّلِ مدارس وتيارات فلسفية معينة، فدخل في حوار مع بعض هذه التيارات محاولاً تقديمها والتعريف بها، كما سعى إلى تطويرها انطلاقاً من بعض الأسئلة المرتبطة بالمشروع الثقافي الوطني في أبعاده التحررية.

نشأت أعمال الحبابي موزعةً بين اهتمامات متعددة، فقد عمل على إنتاج المقالة الفلسفية المرتبطة بمناخ وأسئلة وتيارات الفكر الفلسفي الفرنسي، الفلسفة الوجودية وفلسفة برغسون (1859-1941) والفلسفة الشخصانية على وجه الخصوص. وحاول توظيف بعض فنون الأدب مساهماً في تطوير الحساسية الأدبية المغربية، وخاصة في مجال الشعر والقصة والرواية، حيث كتب بالفرنسية والعربية الشعر، كما نشر مجموعات قصصية وأعمالاً روائية.

سيظل الوجه الأبرز لمحمد عزيز الحبابي المفكر متمثلاً في إنتاجه الفلسفي، وسيظل لمساهمته في هذا الباب طابع الفعل المُؤَسِّس، فقد عملت سنوات تدريسه خلال عقد الستينات، ومؤلفاته الأولى التي كتب خلال عقدي الخمسينات والستينات ومطلع السبعينات المِلْمَحَ الدال على ما يمكن أن نطلق عليه لحظة استئناف القول الفلسفي في الفكر المغربي. وما سيميز هذه اللحظة هو انخراطها في الجدل الفلسفي الفرنسي والعمل على تعريبه وتطويره في أفق من المشاركة الفلسفية الرامية إلى استنبات درس الفلسفة في الجامعة المغربية.

* * *

يمكن تقسيم أعمال الحبابي الفلسفية إلى قسمين كبيرين: قسم يتعلق بالفلسفة الشخصانية، وقسم ثان يتناول بالبحث موضوع التفكير في الغد.

وقد ساهمت أعماله الفلسفية في بلورة مشروعه الفكري الرامي إلى إعادة إنتاج الفلسفة الشخصانية وهي الفلسفة التي درس على يد أقطابها وحاول إعادة التفكير في مفاهيمها وأطروحاتها (نحن نشير هنا إلى ايمانويل موني، وشارل رونوڤيي وجون لاكروا). كما ساهمت مؤلفاته المنشورة خلال عقد السبعينات وماتلاها في بلورة أسئلة تتعلق بمصير العالم وأوضاع العالم الثالث، وهي أسئلة تستهدف التفكير في تناقضات العالم المعاصر، وتقترح إعادة تأسيس قواعد جديدة للتضامن الإنساني، كما سنحاول تقديم عناصر توضيحية لشخصانيته ولطريقة تفكيره في أزمة العالم المعاصر.

2 ـ من الفلسفة الشخصانية إلى الغدية

نقدم في هذه المقالة أبرز خلاصات الإسهام الفكري للمرحوم محمد عزيز الحبابي، ويتعلق الأمر بأطروحته الفلسفية: «من الكائن الشخص»، «دراسة في الشخصانية الواقعية»، وكتاب «عالم الغد»، «العالم الثالث يتهم»، كما نحاول الإستفادة المختزلة من نصوصه وأعماله الأخرى في سياق العرض والتحليل بهدف الإحاطة العامة بجهوده في دائرة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر.

أولاً: الشخصانية الواقعية

يعتبر كتاب «من الكائن إلى الشخص» الصادر بالفرنسية سنة 1954، المؤلَّف الذي يضع المحاور الكبرى والخطوط التفصيلية للفلسفة الشخصانية، وهو يتضمن جهداً نظرياً يتوخى المساهمة في بناء المنظور الشخصاني للإنسان، انطلاقاً من المفاهيم المركزية المحددة لهذا التصور والمتمثلة أساساً في مفهوم الكائن والشخص والإنسان، كما يتضمن مناقشة الحبابي لمفاهيم الفلسفة البرغسونية والفلسفة الوجودية.

وإذا كنا نعرف أن الفلسفة الشخصانية تندرج ضمن الفلسفات التي نشأت في أوروبا في بداية القرن العشرين معبرة عن ردود فعل بعض المفكرين أمام سيادة التقدم الصناعي الهائل واكتساحه لمختلف مظاهر الحياة، حيث هيمنت على العلاقات البشرية نزعة آلية، واختفت القيم الأخلاقية لتحل محلها قيم المصالح المادية العارضة، وهو الأمر الذي دفع أقطاب الشخصانية إلى بلورة تصورات واختيارات تروم الإعلاء من قيمة الشخص، وتدافع عن قيم المساواة والتآزر والتضامن بين بني البشر.

تأثر الحبابي بهذا الإتجاه الفلسفي وبمقدماته الأخلاقية، واجتهد في المرحلة الأولى من إنتاجه الفلسفي في تقديم نتائج تَمثُّلِه لأسس ومبادئ الشخصانية. كما حاول

تقديم تصوره لكثير من إشكالاتها. وبلورت مساهمته محاولةً فكرية تتسم بسعيها لعدم الإكتفاء بالنقل والترجمة والتعريف في اتجاه المساهمة في التطوير وإعادج البناء.

لم تخل المحاولة من مغامرة فكرية، فقد كان الأمر يتعلق كما قلنا بعملية استنبات تجربة في التأمل الفكري تنتمي إلى فضاء الفلسفة الفرنسية المعاصرة. وقد أثمر هذا التمرين النظري أطروحته الأساسية «من الكائن إلى الشخص»، كما أثمر كتابه «الشخصانية الإسلامية»، وهو محاولة لبلورة ما يساهم في تجاوز أصول الشخصانية المسيحية والشخصانية ذات النزعة الفردية، من أجل بناء منظور شخصاني يتوخى استثمار بعض مكونات المرجعية الثقافية الإسلامية بهدف بلورة ما يُمكِّن من محاورة الفلسفة الغربية، وإعادة إنتاج مفاهيمها في ضوء أسئلة الثقافة الإسلامية المعاصرة ومعطيات التراث الإسلامي.

تأسست الشخصانية بالإعتماد على جملة من المفاهيم المركزية أبرزها : الكائن، الشخص الإنسان. وقد خصص الحبابي الفصول الأساسية لكتاب «من الكائن إلى الشخص» لتوضيح دلالات هذه المفاهيم.

فالكائن هو المعطى الخام السابق على المجتمع، والشخص هو محصلة عملية التشخصن، أي عملية اندماج الكائن في المجتمع، وهو يحدد القاعدة النفسية والأخلاقية للإنسان في علاقته بذاته وفي علاقاته بالآخرين. الشخص هو صيرورة الإندماج التي لا تتوقف إلا بالموت، ولا يصبح الكائن شخصاً إلا عندما يرفض الخضوع لأية قوة عمياء كيفما كانت.

نتبين من المعطيات السابقة المُؤَسِّسَة في أبحاث الحبابي بواسطة عمليات استدلال تعتمد معطيات سيكولوجية واجتماعية متعددة، أن الكائن هو شرط كل تشخصن يحصل، فبدون كائن لا نبلغ مرتبة الشخص، وعملية التشخصن تتضمن ثنائية متوترة، كائن / شخص. أما الإنسان وعملية الأنسنة فهي الهدف الأسمى للتشخصن، إنه المحصلة المركبة في الزمان، وهو بعبارة الحبابي «نزوع من الذات إلى ما فوق الذات».

في سياق نص إعادة بناء الحبابي لنسيج الفلسفة الشخصانية بواسطة المفاهيم المذكورة نقف على الجهد النظري التأملي المبذول في هذه العملية، كما نقف على طريقة محاورة الحبابي للفلسفة الوجودية وفلسفة برجسون في موضوع الحرية وطبيعة الزمان.

أما النتيجة الأساسية المستخلصة من سلم تحليل تحول الكائن إلى شخص، فهي

أن الشخص ليس مجرد حاجة بيولوجية أو نفسية، أو حاجة اجتماعية محددة في أدوار ووظائف اجتماعية مقننة سلفاً، إن الشخص حريةٌ وهو يتجه نحو تحقيق مثل وقيم انسانية محددة.

والحرية في الفلسفة الشخصانية عبارة عن عملية تحرر متواصلة، عملية تحرر تُمكِّنُ البشر من أن يصبحوا أشخاصاً قادرين على مواجهة مصيرهم، وهي ليست مجرد شعور داخلي يتأتي للأفراد في المستوى النفسي الخالص، إنها عملية تحررٍ تُمكِّن الشخص من الإنتصار على ذاته، وتمكنه أيضاً من التلاؤم والتواصل والتكيف مع محيطه الإجتماعي. وفي هذا السياق يؤكد الحبابي على المنحى الواقعي والإجتماعي لشخصانيته مقابل المنزع المثالي والفردي للشخصانية المسيحية والشخصانية الرامية إلى الدفاع عن الفرد والفردية.

نقف في مؤلفات الحبابي على مساعيه الفكرية الرامية إلى إعادة بناء مقدمات وأصول الفلسفة الشخصانية، مع محاولات شخصية في تبيئة مفاهيم هذه الفلسفة في فضاء الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، إلا أن هذه المحاولة ستبلغ في كتاب «الشخصانية الإسلامية» ذروتها، حيث يتجه العمل الفكري في هذا الكتاب للبحث عن مرادفات للمفاهيم الشخصانية في الفكر الإسلامي بهدف التأكيد على عدم وجود أي تناقض بين مبادىء الفلسفة الشخصانية ومبادئ العقيدة الإسلامية.

وهنا يبرز المنحى التوفيقي في فكره وفلسفته، فهو يسلم بمقدمات التصور الشخصاني للإنسان والحرية، ويرى أن لا تناقض بينه وبين رسالة الإسلام في شموليتها. ونظراً لأنه تمرس بالتفكير الفلسفي المتبلور في الفلسفة الشخصانية كما تَعلَّمها في فرنسا، فقد سعى للبحث عن مقابل لبناء عملية التشخصن في الثقافة الإسلامية، فوجده في مفردات متعددة منها: الوجه والشهادة، شهادة الإيمان في العقيدة الإسلامية. الوجه باعتباره لحظة من لحظات تجسيد التشخصن، والشهادة باعتبارها تعبيراً عن الإقرار بوحدانية الله. إن الشهادة في نظره عبارة عن عملية تشخصن، وهي فعل يتداخل فيه الميتافيزيقي بالمجتمعي بالأخلاقي، إنها فعل تعالٍ لان الإنسان يحقق بواسطتها اختياره بين الإيمان وعدمه. وقد بلغت تأملاته في هذا الباب إلى مستوى الدعوة إلى فتح باب الإجتهاد الاسلامي في قضايا فرعية مختلفة، أهمها موضوع العبودية وعبودية المرآة بالذات، حيث أشار إلى أهمية إطلاق نقاش مجتهد حول هذه الموضوعات، نقاش يعيد تأويل أصول الإسلام بما يجعلها تستجيب لطموحات المسلم المعاصر.

ثانياً: الغدية بحث في كيفية تجاوز أزمة العالم المعاصر

اهتم الحبابي في بداية حياته الفكرية بإعادة إنتاج مقدمات ومبادئ الفلسفة الشخصانية، وحاول تطوير بعضِ أسئلة وأجوبة هذه الفلسفة في أفق جعلها أكثر واقعية، وكذا في أفق تقريبها من فضاء الثقافة الاسلامية، حيث لاتناقض كما وضحنا في نظره بين مقدمات هذه الفلسفة ومبادئ العقيدة الإسلامية، وحيث تؤدي مبادئ هذه الفلسفة إلى العناية بالأسئلة التي يطرحها واقع الإنسان المعاصر هنا وهناك، في أوروبا وفي العالم العربي الإسلامي.

وقد حاول في كتابه «من المنغلق إلى المنفتح» إبراز أهمية التفكير الشخصاني في قضايا العالم الثالث، العالم الذي خضع في أطوار من تاريخه المعاصر للهيمنة الإستعمارية، كما حاول تطويرَ تفكيرِهِ في اتجاه البحث عن كيفية تجاوز بعض مآزق وأزمات العالم المعاصر.

وفي هذا السياق تبلور مشروع الغدية في كتاباته، نقصد بذلك، مشروع التفكير في غد أكثر إنسانية وعدلاً وحرية، وهو توجه فكري يتوخى الحديث بلسان نخب العالم الثالث، ليتجه صوبَ البحث في الشروط التي تُتيح إمكانيةَ رفع وتجاوز مآزق الوضع البشري القائم.

وقد كتب الحبابي كتاب: «عالم الغد، العالم الثالث يتهم» محاولاً تطوير تصوراته الشخصانية في سياق يجعلها تستجيب لأسئلة جديدة وآفاق في البحث تتجاوز سلم التأمل النظري الذي بناه في مُصنَّفاَتِه الأولى.

تخلصت أبحاث الحبابي وأسئلته في هذا الكتاب من النفحة الميتافيزيقية والمفردات السيكولوجية التي كانت طاغية على مصنفاته الأولى، وسادت بدلها لغة جديدة اعتمدت كثيراً من المعطيات الإجتماعية السياسية محاولة مُجابهة أزمة القيم السائدة في العالم المعاصر.

لا يتعلق الأمر في الغدية بالفكر الذي يدرج عادة في باب الدراسات المستقبلية، وقد كان الحبابي يعي الفوارق بين مباحث التنبؤ بالمستقبل التي تصنف ضمن الدراسات المذكورة، وبين تأملاته التي تتوخى إنشاء خطاب يتمم بطريقة معينة تصوره للانسان وللمجتمع، خطاب يعطي مساحة أوسع للبعد الأخلاقي المُجسَّم في التفكير في حاضر ومستقبل الإنسانية بالإعتماد على سلم استدلالي يستند أولاً وقبل كل شيء إلى معطيات الحياة المجتمعية والسياسية..

تواجه الغدية أزمات العالم المعاصر تناقضات الوضع البشري في عالم التقنية، إنها تواجه بالذات الحروب والميز العنصري وطغيان الآلة والآلية على مختلف مظاهر الحياة، داعية إلى فلسفة منفتحة على الإنسان في تعدده وتنوع ثقافاته، من أجل تشخصن جماعي جديد، تشخصن يُمكِّن من تجاوز العوائق التي تحول دون تحقيق إنسانية جديدة قادرة على تجاوز الأزمات التي تفرضها المواقع الإيديولوجية وصراعات الشرق والغرب والشمال والجنوب والدول الغنية والفقيرة.

لم تتأسس الغدية كمشروع فكري نسقي ومتماسك فقد تبلورت في صورة نداءات أو بيانات عامة، موجهة بتناقضات الزمن الذي كتبت فيه، نقصد بذلك زمن الحرب الباردة، وزمن العبودية الجديدة المتولِّدة في المجتمعات البشرية بفعل الثورة التكنولوجية وتوابعها.

نعثر في الغدية على نزعة طوباوية معلنة ومنزع أخلاقي يعلي من شأن القيم، ويدافع عن تصور جديد للفلسفة ولوظيفتها، تصور مستوعب لبعض مكاسب الفكر المعاصر ومتفتح على المستقبل، وهذا التصور سيجعل من دفاع الحبابي عن التواصل البشري فرصةً مُواتية للدعوة إلى التضامن العالمي، من أجل المساهمة في مواجهة أزمات العالم المعاصر.

عبد الله العروي

سؤال الحداثة وأسئلة التاريخ في الفكر الفلسفي المغربي

1 - التفكير في التأخر التاريخي المغربي والعربي

2 - لا حداثة دون ثورة ثقافية

3 - سلسلة كتب المفاهيم: التفكير في المفارقات

4 - مفارقات العقلانية في الفكر العربي

5 - التغني بالقطيعة والممانعة التاريخية

1 ـ التفكير في التأخر التاريخي المغربي والعربي

1 – حقق الفكر الفلسفي المغربي عن طريق مؤلفات عبد الله العروي تحولاً نوعياً لا مثيل له، فقد أظهرت مؤلفاته قوة في الفكر وجرأة في المعالجة عز نظيرهما في المعطيات النصية المتشكلة في الفكر المغربي المعاصر.

نحن لا نبالغ ولانحابي عندما نعلن هذا الأمر بعد مرور أزيد من ثلاثين سنة على صدور مؤلفاته الأولى: «الايديولوجيا العربية المعاصرة» 1967 و«العرب والفكر التاريخي» 1974. فقد كشفت هذه المؤلفات عن عمق في مقاربة الواقع العربي، واطلاع واسع على جوانب هامة من إشكالات الفكر المعاصر.

وما منح إنتاج العروي في نظرنا الجدارة النظرية القوية التي تمتعت ومازالت تتمتع بها في فكرنا المعاصر هو انخراطها في مجابهة أسئلة الواقع ومعضلات السياسية والتاريخ في المغرب وفي العالم العربي.

صحيح أن اختياراته الفكرية والسياسية ترتبط بفضاء الصراع السياسي والثقافي في مغرب ما بعد الإستقلال، وأن جوانب عديدة منها تروم تطوير وتجاوز المشروع السياسي الإصلاحي السلفي والإنتقائي، من أجل تَوجُّه في الفكر وفي العمل أكثر جذرية في معالجة إشكالات الواقع، إلا أن مساهمته الفكرية تعكس قدرته العجيبة في بناء أطروحة في الفكر وفي التاريخ منحت وتمنح الفكر الفلسفي المغربي والثقافة السياسية المغربية روحاً جديدة، وأفقاً في الفهم والتعقل يستند إلى التاريخ، كما يستند إلى وعي نقدي يروم الدفاع عن ثقافة التحديث والتقدم.

إننا نعتقد أن قوة المشروع الفكري الذي بناه عبد الله العروي بجهوده الفكرية المتواصلة، تتمثل في المرجعية التاريخية التي تَسْنِدُ هذا المشروع وتحدد أرضيته ومنطلقه، فقد كان الرجل في تكوينه الأول مؤرخاً، والمعرفة التاريخية في تكوينه لا

تستقيم بالإطلاع على التاريخ المحلي قدر ما تحصل وتكون أكثر قيمة عندما ما يتم تجاوز المحلي فيها نحو **فهم أشمل للتاريخ العالمي**، كما تكون أكثر عمقاً **ببحثها في التاريخ المقارن**. وقد استطاع العروي الإستفادة من قراءاته للتاريخ المحلي والعالمي، مستعيناً في ذلك بتكوينه النظري والفلسفي على وجه الخصوص، حيث ساهمت قراءاته **للفلسفة الألمانية (هيجل وماركس)**، وكذا قراءاته **لأصول الفلسفة السياسية الليبرالية، ونصوص فلسفة الأنوار** في بناء تصوره **لأسئلة التاريخ والفكر والنهضة في بلادنا**.

وقد رسمت هذه المعطيات المؤطِّرة في نظرنا للمشروع الفكري العام الذي أنتج **طريقة خاصة في تركيب وبناء ما نعتبره الفكر المطابق لأسئلة تاريخنا المعاصر، أسئلة حاضرنا المتواصل منذ ما يزيد عن ثلاثين سنة**...

وفي هذه النقطة المركزية بالذات، لا يمكن فصل طريقة العروي في التعامل مع مفاهيم ومدارس تاريخ الفلسفة عن الأساليب والطرق التي اتبعها أعلام الفكر الإصلاحي المغربي في الإستعانة بالفكر المعاصر، أثناء مواجهتهم لمعضلات السياسية والتاريخ في مجتمعنا مع فارق مركزي يتمثل **في إعلاء العروي من شأن الفكر وشأن الفكر الفلسفي بالذات لحظة مقاربة أسئلة الواقع** مقابل **تقليص واضح لعملية الإنخراط السياسي الفعلي**، الذي كان يشكل السمة الغالبة على مجمل جهود رجالات الحركة الوطنية الذين عملوا على محاورة مفاهيم الفكر المعاصر. و الإستفادة منها في غمرة بنائهم **لما يسعف بفهم أفضل للصراع التاريخي الوطني والعالمي**.

2- إن المفهوم الذي يشكل **نقطة الإرتكاز الأساس في فكر العروي ومنظومته النظرية** هو مفهوم **«التأخر التاريخي»**، وهو يعمل على بناء ما يشخص هذا المفهوم في واقعنا، كما يعمل على **بنائه النظري وبناء كيفيات التفكير فيه وكيفيات تجاوزه**، إنه يشخصه اعتماداً على **معطيات الواقع العيني**، ويستدعي رموزاً من التاريخ ومن الواقع **بهدف إبراز صورة الإخفاق وتجسيدها**، يستدعي **اسم ابن خلدون واسم المهدي بن بركة** وهما رمزان تاريخيان يحيلان إلى التاريخ المحلي، كما يستدعي اسم **جمال عبد الناصر والتجربة الناصرية** مستحضراً البعد القومي، وهو يشخص المفهوم أيضا استناداً إلى تجربة **التاريخ الألماني في القرن التاسع عشر، والتجربة الروسية في زمن ما قبل ثورة البلاشفة سنة 1917**.

تمنحه **التجارب العالمية المشخَّصة لدلالة التأخر إمكانية الفهم المقارن، الفهم الأكثر تاريخية**، وتُمكِّنه التجارب التاريخية المحلية والقومية **من الإحساس المباشر**

بالإخفاق، والإحساس بالعجز، لكن قناعته بالدور الإيجابي للمثقف والسياسي في التاريخ تدفعه للتفكير في كيفية بناء وتركيب ما يسمح بتجاوز التأخر وتحقيق مشروع النهضة الوطنية، مشروع تمثل مكاسب التاريخ المعاصر لوعي الإنخراط القسري الحاصل في مجتمعنا وتاريخنا المعاصر، والعمل على دعمه بالوعي الذي يساعد على ترسيخه بمزيد من توطينه وتبيئته وتوسيع دائرة حضوره بمزيد من تعميمه.

منطلق التفكير في مشروع العروي إذن، هو المفهوم المركب «التأخر التاريخي»، ودلالته المباشرة تتمثل في الوعي بالفارق، فبعد الثورة الصناعية والتقدم التقني الحاصل في الغرب، وبعد المرحلة الإستعمارية بكل خيباتها لم يعد بإمكان العرب أن يفكروا خارج دائرة التفكير في الآخر، التفكير في الذات بواسطة التفكير في الآخر.

إن استحضار صورة الإخفاق باعتبارها العنصر المُحفِّز على التفكير، تقتضي العمل في جبهتين متكاملتين: جبهة نقد التصورات الإيديولوجية السائدة، الداعمة لحال الإخفاق السياسي المكرس للتأخر، ثم جبهة العمل على بناء مشروع في العمل الإيديولوجي الهادف إلى تدارك التأخر وذلك دون فصل بين الجبهتين.

في المستوى الأول، قدم العروي جهداً نظرياً في باب مساجلة دعاة التقليد من المثقفين المبشرين «بالمستقبل الماضي» من المدافعين عن النزعة السلفية بجميع ألوانها، فقد تعددت تسميات هذه النزعة خلال فترات زمنية معينة، لكن منطق الفكر فيها ظل في نظر العروي واحداً. ومن تم ينبغي مواجهة هذه الإختيارات بكثير من الحسم. . . وفي المستوى الثقافي عكف العروي على ترتيب ملامح مشروع فكري يستند إلى مقدمات نظرية مُستمدَّة من الفكر المعاصر، ومستخلَصَةٍ على وجه الخصوص من روح المنزع الفلسفي التاريخاني، حيث عمل في مصنفاته الأولى على تركيب هذا الإختيار بكثير من القوة والوضوح، وبقناعة لا تقبل الإنكفاء والتراجع، وذلك رغم الإنقلابات الكبرى التي برزت في العقود الأخيرة في العالم العربي وفي العالم الإسلامي، وكذا التحولات التي عرفها الفكر المعاصر . . . فقد ظل العروي رغم كل ما حصل حريصاً على ترجيح قناعاته وتدعيمها، بما يبرر استمرار كفايتها واستمرار نجاعتها متى ما تمكنت من التغلغل في الواقع وفي الفكر، حيث يُنتظر أن تؤتي ثمارها وتمكننا من التغلب على تأخرنا وتحقيق بدائله المشخصة أولاً وقبل كل شيء في التعلم من مكاسب الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وهذا هو منطق العقل والعمل كما يراه ويؤكد عليه العروي في مختلف آثاره الفكرية.

* * *

يستند البديل التاريخاني الذي بناه العروي في مجال الفكر على تصور معين للتاريخ، تصور يقر بمبدأ إمكانية الإستفادة من تجارب الآخرين، كما يستند إلى فهم معين لأدوار المثقفين في تجارب التاريخ. وقد عمل العروي كما وضحنا على نقد الإختيارات الإيديولوجية السائدة والمتمثلة أساساً في الدعوة السلفية والفكر الإنتقائي محاولاً إبراز محدودية الإختيارين المذكورين، ومحاولاً في الآن نفسه بناء اختيارات يعتقد بانتمائها أكثر لروح التاريخ ومنطق العصر، وفي هذا السياق بالذات عمل على الإنتقال في فكره من الجبهة السياسية إلى الجبهة الثقافية، معتقداً أن المدخل الأنسب لتجاوز التأخر التاريخي يتمثل في بلورة برنامج ثقافي يسمح بتحقيق ثورة ثقافية في العالم العربي، ثورة تعتبر بمثابة الجسر القادر على تحقيق ما يسمح بنهضة مغربية عربية مستوعبة لتجارب تاريخها الخاص، وتجارب التاريخ العالمي.

2 ـ لا حداثة دون ثورة ثقافية

1 - يعتمد التفكير في الإخفاق السياسي في الحالة المغربية غداة الإستقلال في كتابات العروي الأولى على جملة من المقدمات النظرية والتاريخية، نذكر منها مايلي:

أ - يعتقد العروي أنه لايمكن تخطي عتبة التأخر وبناء النهضة المنشودة في الواقع المغربي والعربي دون مشروع في التغيير الشامل، مشروع يرى في الحداثة والتحديث الأفق المساعد على إنجاز ما يسمح بتقليص الفوارق القائمة بيننا وبين الآخر، وتحصيل ما يؤهلنا لانخراط فاعل في مجتمعنا وفي زماننا.

وقد اعتبر العروي أن المدخل المناسب لذلك، يتمثل في إنجاز ثورة ثقافية، ثورة تسمح بالقطع مع تصورات معينة للتاريخ والثقافة والعمل السياسي، فبواسطة هذه الثورة فقط نتمكنفي نظره من تحقيق الخطوة الأولى في اتجاه تملُّك الحداثة وتوطين التحديث.

ب - لاتمثِّل حالة الإخفاق السياسي في الوضع المغربي أي استثناء، إنها حالة موصولة بالملامح العامة للوضع العربي، وهي حالة لها ما يماثلها في أوضاع كثير من بلدان العالم الثالث، ومعنى هذا أن التفكير فيها يقتضي العودة إلى التجارب التي تماثلها من أجل إدراك أفضل للأسئلة التي تطرحها.

ج - إذا كان تجاوز الإخفاق السياسي وهو المظهر الأكثر بروزاً للتأخر التاريخي كما وضحنا، لايتم الا بتملك مقومات الحداثة ابتداء بالمستوى الثقافي الذي تعبر عنه تحولات المعرفة والعلم في التاريخ المعاصر، فإن اعتبار مكاسب الحضارة الغربية بمثابة نموذج تاريخي قابل للإقتداء يعد التكملة المباشرة للتصور السابق، فقد أعلن العروي في كل مصنفاته عن أهمية المكاسب المذكورة في بلورة ما يُمكِن من تحقيق النهضة المأمولة في مختلف المجتمعات التي تعاني من تبعات التأخر مهما تعددت أسباب ذلك وتنوعت.

حولت هذه المقدمات خطاب العروي الفلسفي إلى خطاب في نقد الإيديولوجيات السائدة في الفكر المغربي و العربي، وأتاحت له بناء الخطوط العريضة لثورة في الفكر دافع عنها ومازال يدافع بحماس الداعية، وروح المفكر المتشبع بكثير من منجزات الفلسفة المعاصرة في بعدها التاريخي على وجه الخصوص، إضافة إلى تكوينه التاريخي المقارن وعقيدته التاريخانية.

لكن كيف نحقق الثورة الثقافية؟ وكيف نتجاوز إخفاقاتنا التاريخية والسياسية؟

تضمنت أعمال العروي جهداً كبيراً في باب نقد الثقافات السائدة، ونقد نماذج من المثقفين، ولعله انتقد بكثير من العنف كل الثقافات التي كانت تستند في مرجعيتها إلى التراث والتقليد، والثقافات التي تعتمد آلية الإنتقاء والتوفيق، وكل ذلك من أجل الدفاع عن اختيارات في الفكر تنحو منحى أكثر رديكالية، وأكثر حسماً في توجهاتها الرامية إلى استيعاب ما أصبح يُطْلِقُ عليه في نصوصه الأخيرة " المتاح للبشرية جمعاء"، يتعلق الأمر بما يعرف في نصوصه ومؤلفاته الأولى بمكاسب التاريخ المعاصر، مكاسب الحضارة الغربية السائدة، هذه الحضارة التي تقف اليوم وراء مختلف الثورات والنماذج المعرفية المؤسسة لقارة العلم المعاصر.

2 - يتوجه العروي في خطابه للنخبة، النخبة المنخرطة في العمل السياسي والنخب الفاعلة في المجال الثقافي والفكري، وذلك رغم أنه يتحدث بلغة التاريخ، ويهدف إلى تحقيق ثورة ثقافية شاملة وعامة.

داخل هذا الإطار، ينبغي أن تفهم دعوته، وداخله أيضاً ينبغي التعامل مع معطيات فكره، ولعل الذين ألفوا قراءة نصوص العروي يدركون جيداً الطابع التركيبي والطابع الثقافي الموسوعي الذي تتسم به هذه الكتابة. فهو يكتب نصوصه بكثير من الجهد التركيبي، وبكثير من الحماس المعبر عن درجات وعية بالمسؤولية الأخلاقية للباحث والمفكر وهو يواجه التأخر السائد في مجتمعه.

لايكترث العروي كثيراً لبعض سوء الفهم الذي لحق بعض آثاره لخطات إرسالها، سواء في الوسط الثقافي المغربي، أو في بعض أوساط النخب العربية. أن ما يهمه أساساً هو مواصلة العمل الثقافي الهادف إلى المساهمة في التغيير.. فقد تواصلت أعمال الرجل في جدلية فكرية تاريخية مُطورة لأطروحاته وراسمةً لخطوط كبرى في العمل الثقافي الخلاق، حيث تظل جبهة الفكر باستمرار فضاءً لبناء المواقف والتصورات القادرة على رسم معالم المستقبل، معالم الممكنات التاريخية في مختلف

أبعادها، وتظل أعماله شاهدة على الروح الفكرية الرامية إلى الدفاع عن لزوم غرس وترسيخ قيم الحداثة في فكرنا وواقعنا دون كلل، ما دام مبرر ذلك قائماً، أي مادام مشهد التأخر التاريخي حالة قائمة في الوضع المغربي والعربي.

عندما نقرأ أطروحة العروي في التحديث الثقافي انطلاقاً مما سبق، نستطيع إنجاز إدراك أفضل لمحتواها كما نستطيع تبين الملامح العامة لاختياراته السياسية التاريخية ومشروعه في النهوض الوطني والقومي.

وفي هذا السياق نفهم سجالاته ومجادلاته النقدية مع ممثلي الإيديولوجية العربية المعاصرة، وممثلي النخبة السياسية والفكرية في بلادنا، حيث تتقاطع المواقف وتتكامل كما وضحنا في فقرة سابقة.

يعتبر الدفاع عن مشروع الحداثة في الفكر المغربي والعربي في نظرنا بمثابة دعوة إلى إنجاز تصالح مع الذات وهي تتطلع إلى ترميم ذاتها، ولحم انكسارتها وتمزقاتها، وتصالح في الآن نفسه واللحظة عينها مع الكوني في التاريخ المعاصر. في هذه المعادلة المنسوجة بروح تاريخية وحماسة وجدانية تتأسس العناصر الفلسفية لكيفية من كيفيات تجاوز تأخرنا التاريخي، بتأسيس بناء نظري مركب من مفاهيم وتصورات، ومؤسس في إطار اختيارات فلسفية تاريخية محددة. وعندما تعمل النخب على تمثل روح ماذكرنا لتتمم به عمليات انخراطها الفعلي في تاريخ لم تصنعه، تاريخ لا تعي تبعيتها المنفعلة به فإنها تكون قد اختارت تحقيق ما يؤهلها لإبداع تاريخها الخاص، حيث تجد نفسها في النهاية منخرطة في بناء ذاتها وبناء العالم في قلبها وبجوارها.

إن مفهوم التصالح مع الذات في كتابات العروي يعني التسليم التاريخي بالمآل الراهن، التسليم بواقع التأخر القائم، والعمل على الإنطلاق في تركيب ما يسمح بتجاوزه، أما التخلي عن الذات باسم التشبث بذات منفعلة تابعة أو متلاشية، فإن مآله الفعلي الذي لايتم الإعتراف به يبرز في غربة النخب عن ذواتها، وغربة المجتمع عن نخبه، حيث تتضاعف المآساة ويكرس التأخر المركب.

التصالح مع الذات اعتراف وتقدير موضوعي للمصير التاريخي في زمانيته الموصولة بأزمنة أخرى، وهو كما بينا آنفاً الخطوة الأولى التي يترتب عنها الوعي المطابق، الوعي الذي يتضمن في منظور العروي التاريخاني الإيمان بقدرة الذات الجماعية على تخطي مظاهر الخلل والعَطَلِ الحاصلةِ في التاريخ بفعل عوامل تاريخية.

يتم التصالح مع الذات بإنجاز ما يسميه العروي في «الايديولوجية العربية

المعاصرة» التصالح مع الكوني، والكوني تجربة في التاريخ، نموذج في الفكر وفي المجتمع ينبغي الإعتراف به وبمنجزاته والعمل على استيعاب كل عناصر القوة في هذه المنجزات في أفق التفكير في إعادة بنائه بتجاوزه.

يتعلق الأمر هنا بالنموذج الحضاري المعاصر، نموذج الحضارة الغربية كأفق في التاريخ لا يمكن إغفال منجزاته، كما لايمكن إغفال الأدوار التي قام ومازال يقوم به في الحاضر وعلى جميع الأصعدة والمستويات، داخل دائرته الجغرافية وخارجها حيث يمكن الحديث عن تأورب أمريكا وآسيا ، وتأورب باقي القارات والجغرافيات بدرجات متفاوتة.

بذل العروي جهداً نظرياً هاماً في توضيح مسألة التصالح العربي مع الكوني، مع تجربة التاريخ المعاصر كما تبلوت في العالم الأوربي. فقد كتب في بداية السبعينات مادة "أوروبا" في الموسوعة الكونية، كتبها بعنوان "أوروبا وغير أوروبا" وأعاد نشرها بعد ذلك في كتاب "أزمة المثقفين العرب" 74 ثم نشرها بالعربية في نص "ثقافتنا في ضوء التاريخ" محاولاً توضيح الدور التاريخي الكبير الذي لعبته أوروبا (الفكر والحضارة) في العالم المعاصر. ولأنه يعتقد بقيمة هذا الدور وبإمكانية إعادة إبداعه بتجاوزه، فقد تحدث في الوقت نفسه عن أوروبا في المرايا غير الأوروبية مفترضاً ثم مقتنعاً أن نقد أوروبا وتجاوز مكاسبها في الراهن الكوني يقتضي أولاً وقبل كل شيء إنجاز عملية استيعاب شاملة لمعطيات هذه الحضارة ولمختلف القيم التي صنعت وما فتئت تصنع في التاريخ... الإستيعاب الذي يعترف بقيمة هذه الحضارة وقيمة المكاسب التي صنعت في التاريخ بفضل استيعابها لمكاسب الحضارات السابقة عليها في سياق الجدلية التاريخية الناشئة في الأزمنة الحديثة. ففي إطار هذا الوعي بالذات وانطلاقاً منه ستتجاوز أوربا ذاتها بواسطة ذاتها، وبواسطة الذوات الأخرى التي استوعبت منجزاتها.

يدافع العروي في هذا المجال أيضاً عن حتمية التأورب والتغريب، وهو يرى أن الإعتقاد في مبادئ التاريخانية وفي تصورها للمثاقفة والتفاعل التاريخي يعد إطاراً مساعداً على تجاوز التأخر وبناء الذات داخل دائرة الصراع التاريخي القائم في العالم بيننا وبين الآخرين.

* * *

عندما يلح العروي في كتابته على أهمية التحول الثقافي وتغيير الذهنيات في باب

التفكير في تجاوز التأخر التاريخي الشامل، فإنه ينطلق في ذلك من إدراكه القوي بتعقد مجال الذهنيات، فهو يعرف أن الإنخراط العربي في استيراد ونقل الوسائل والأدوات المادية الحداثية في فضاء المجتمع يسير بإيقاع أكبر من التحول الجاري في مجال الفكر والتفكير (مجال الذهنيات)، لهذا السبب انتقد في "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" وفي "العرب والفكر التاريخي" الحنين الرومانسي الذي تقيم بواسطته النخب التقليدية جسوراً من العلاقات الوهمية مع الماضي، وهو الأمر الذي يمنعها من رؤية مظاهر التحول التحديثية الحاصلة فى المجتمع.

إن صلابة الذهن المستكين لنماذج في الفكر راسخة بفعل آليات التقليد التي تنشأ في التاريخ، يجعل مهمة دعاة الحداثة صعبة جداً ، إلا أن الجميل في كتابة العروي يتمثل في مساعيه المتواصلة في الدفاع عن الحداثة، وفي الدفاع عن لزوم تحقيق ثورة ثقافية عربية تمكِّن الحداثة من حفر طريق أكثر عمقاً في الذاكرة والعقل والوجدان، داخل ثقافتنا وفي فضاء الثقافة العربية المعاصرة.

3 ـ سلسلة كتب المفاهيم: التفكير في المفارقات

1- تقدم الأعمال التي أبدع المفكر المغربي عبد الله العروي صورة رفيعة للمستوى الفكري الذي تحقق في الثقافة المغربية والثقافة العربية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. وتجمع هذه الأعمال بين البحث التاريخي «تاريخ المغرب» 1970 «أصول الحركة الوطنية في المغرب» (1978) والكتابة الإبداعية السردية (صدرت له أربع روايات بالتتابع الآني: الغربة، اليتيم، الفريق، غيلة). ومشروعاً في النقد الإيديولوجي والسياسي ندرجه في خانة الكتابة الفلسفية والفكر الفلسفي لما تميز به من كفاءة في المعالجة النظرية المسنودة بمرجعية فلسفية وتاريخية.

ولعل المكانة الرمزية العالية التي يحتلها العروي اليوم في فكرنا وفي الفكر العربي والعالمي، تعود أساساً إلى جهوده الأخيرة المرتبطة بقراءته للفكر العربي المعاصر، وتفكيره في إشكالية التأخر التاريخي المغربي العربي.

إن المصنفات التي تبلورت فيها كتابته الفلسفية، بدأت بعمله الهام في نقد «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» 1967، واتخذت طابع أطروحة عامة في «أزمة المثقفين العرب» 1973 المتمِّم بكتابي «العرب والفكر التاريخي» 1974 و«ثقافتنا في ضوء التاريخ» 1983 ، ونص «النزعة الإسلامية الليبرالية والحداثة» 1996، ففي هذه المصنفات يتحدد موضوع نقد الايديولوجيا العربية المعاصرة وذلك ببناء تصور يتجاوز مواقف الشيخ والليبرالي والتقني، وهم النماذج المُتَصَوَّرَة في خطاطته العامة لفئات المثقفين في المجتمع العربي والثقافة العربية المعاصرة، حيث يصبح بديل النماذج المذكورة هو المثقف التاريخاني المدافع عن الحداثة والتحديث.

نعثر في المصنفات المذكورة على روح الإختيار الفكري والسياسي الحداثي، كما

نعثر على تجليات هذا الإختيار في المقاربات التي التزم بها المفكر وهو يدافع عن اختياره، حيث يقدم نص «ثقافتنا في ضوء التاريخ» مجموعة من الأبحاث التي تترجم مساعي الباحث في قطاعات معرفية محددة يعمل فيها الباحث على مواجهة إشكالات معينة لتعزيز رؤيته الفكرية و إبراز سلامة وقوة اختياراته ونجاعتها. وهو يقوم في بعض مقالات «أزمة المثقفين العرب» بتوضيح الأدوار المرتقبة من المثقف التاريخاني عند مواجهته للإشكالات التي تطرحها الأوضاع العربية الراهنة.

لا يُركِّب العروي أطروحة في الدفاع عن الحداثة وفي نقد التراث بصورة نسقية، بل إنه يشتغل في أكثر من واجهة، ويفكر في أكثر من موضوع مستعملاً المفاهيم والبراهين والتحليلات التي ترمي إلى تأسيس اختياراته وتحويلها إلى أداة مساعدة على إدراك أفضل لمتغيرات الواقع العربي، من أجل المساهمة في تحقيق الثورة الثقافية اللازمة لتجاوز التأخر التاريخي السائد.

نقرأ في هذه النصوص حواراً مُعلناً مع تجارب سياسية بعينها، ومع وقائع حصلت في تاريخنا المعاصر في حقبتي الخمسينات والستينات. كما نقرأ صوراً للإحباط والتراجع الحاصل في المجتمع العربي بسبب فشل سياسات معينة، لكننا قبل ذلك وبعده نلمس جهداً في الفكر النقدي الجديد الرامي إلى تحرير الذهن العربي من قيود عصورنا الوسطى.

حركت أعمال العروي في مجملها فضاء الثقافة المغربية والعربية، وعملت كثير من النخب خلال العقود الماضية على الإستنارة بأسئلتها وأجوبتها، وكذا بالقلق الوجودي والتاريخي الذي كانت تحمله في طياتها، وقد فعلت ذلك أحياناً بكثير من الحماسة والعمق والتفاؤل، وذلك رغم بؤس الواقع وتراجع النخب وسيطرة التقليد، بل واكتساحه للفضاءات الفكرية والإجتماعية والسياسية التي اعتقد البعض في بداية السبعينات أنها تحولت إلى فضاءات للحداثة العربية القادمة.

ففي مقابل أعمال العروي الفكرية التي تعبر عن عمق مواقفه واختياراته وتحليلاته، تعود إلى المشهد الثقافي العربي في السنوات الأخيرة ظواهر جديدة تحتمي بالتقليد، وتستعيد كل ماهو عتيق ومميت في فكرنا وثقافتنا. ولا شك أن هذا الذي حصل ويحصل يعكس نوعيات التوتر والصراع القائمة في فكرنا وفي مجتمعنا، وربما لهذا السبب سيواصل العروي مسيرته الفكرية النقدية، ويصدر سلسلة كتب المفاهيم خلال العشرين سنة المنصرمة محاولاً تعميق أطروحته ومواقفه، ومتجها صوب خلخلة

مظاهر الإرتباك الحاصلة في الثقافة العربية، وذلك بكشف مفارقات الوعي العربي في علاقته بالتاريخ.

2 - يكشف تاريخ الأفكار والمجتمعات أن الصراع الفكري في المجتمعات الحديثة والمعاصرة لا تنهيه معركة واحدة أو معركتين، وقد لا تفصل فيه منازلات عديدة ينجزها المثقف والمفكر في زمن معين. فقد يتطلب الأمر معارك عديدة داخل مساحة زمنية تطول أو تقصر للتمكن من بلوغ المرامي المسطَّرة، وإنجاز المشاريع المأمولة، وتحقيق الطموحات المفترض أنها طموحات أكثر تاريخية وأكثر نجاعة.

قد تكون هذه الملاحظة وراء الإرادة الثقافية التي عبرت عنها أعمال العروي في مرحلة ثانية من مراحل انخراطه في نقد تجارب وايديولوجيات الإصلاح السياسي والإصلاح الثقافي في بلادنا.

فقد اتجه الرجل بعد مصنفاته الأولى التركيبية العامة إلى بناء مجموعة من المصنفات في موضوع دفاعه عن قيم الحداثة في الفكر العربي المعاصر، نقصد بذلك سلسلة كتب المفاهيم التي تتابعت ابتداء من سنة 1980 سنة صدور مفهوم «الإيديولوجيا»، ثم مفهوم الحرية 81، ومفهوم الدولة 81، وبعد ذلك «مفهوم التاريخ» الصادر سنة 92 في جزأين، ثم أخيراً خاتم كتب السلسلة «مفهوم العقل» 96.

لا تخرج موسوعة المفاهيم التي أصدر العروي عن روح اختياره الفلسفي الحداثي، حيث يربط بحثه في المفاهيم المذكورة بمسعاه النظري المتجه نحو تأسيس ما يُمكِّن من ترسيخ قيم الحداثة في التاريخ وفي الوعي.

ينطلق تفكير العروي في المفاهيم من تأمله في الأوضاع التي نعيش في العالم العربي خلال القرنين المنصرمين، حيث انقطعت الصلة بيننا وبين المنطق المُوجِّه لتراثنا الثقافي. وحيث يصبح التفكير في الحرية والدولة والعقلانية مناسبة لاستيعاب التاريخ الجديد الذي يؤطر الحاضر الكوني وذلك رغم الإستمرارية التاريخية الحافظة لظواهر لاعلاقة لها بالمرجعية التاريخية الواقعية، والمرجعية النظرية الفلسفية والإجتماعية والسياسية الضابطة والناظمة لمحتوى المفاهيم الجديدة التي نحن مطالبون بمعرفتها.

يكشف العنوان الفرعي لمصنفه الأخير في المفاهيم «مقالة في المفارقات»، عن طريقة التفكير التي اتبع المؤلف في مصنفات المفاهيم. فهو يشتغل فيها على كشف مفارقات تاريخ يتلاشى، مقابل تاريخ يتأسس، وتعمل التحليلات المتضمنة في الكتب

المذكورة على كشف تناقضات اللحظة الفاصلة بين اللحظتين، لحظة التلاشي ولحظة البناء، لحظة الإرتكاس والإضمحلال، ولحظة الإنشاء والتأسيس. أن تفكير العروي في المفارقات يعد تفكيراً في لحظة الإنتقال، وهي لحظة طالت وتواصلت في تاريخنا المعاصر بحكم عوامل وشروط بعضها موضوعي وكثير منها يعود إلى التقصير الذي تمارسه النخب عندما تواصل احتماءها بالفكر الإنتقائي وبالروح التوفيقية وفكر السلف.

3 - يعلن العروي في كثير من الأحيان في نصوص سلسلة المفاهيم أن غايته من النقد المفاهيمي تتجه للتخلص من الأسئلة الزائفة، حيث تقتضي نجاعة العمل السياسي والفكري في المجتمع العربي دقة التعبير ودقة المعنى من أجل فكر أكثر إنتاجية وأكثر مردودية، ولهذا يتجه في كثير من فصول هذه المصنفات إلى نقد الكلمات والألفاظ والمفاهيم وكشف مفارقاتها المتمثلة في تناقض المرجعيات وتباعد الأزمنة وضياع المعنى.

وقد لانجازف عندما نعتبر أن مقالاته في كشف مفارقات المفاهيم تتجه في العمق لبلورة مشروع بديل في التحديث السياسي الثقافي، وبناء أرضية تمهد للثورة الثقافية. فهو يعتبر أن الفكر السياسي الحديث والمعاصر ساهم بكثير من القوة النظرية في تأسيس مفاهيم المشروع السياسي الليبرالي المتمثلة في: الحرية، والدولة، والعقلانية، حيث لا دولة دون حرية ولا حرية دون دولة ودون عقلانية، وإذا كانت الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة تبني هذا الدرس في إطار تجربة التاريخ السياسي المعاصر، فإن الفكر السياسي العربي مطالب باستيعاب روح هذه التجربة للتمكن من تجاوز المفارقات التي ترهن المجتمع العربي في أسئلة مزيفة ومفاهيم مختلطة ومتناقضة بحكم التباعد القائم بين واقعه ومؤسساته الجديدة وبين ذهنيته المحافظة.

تتخذ مساهمة العروي في تركيب المفاهيم المذكورة توجهين اثنين، توجه يعود للتفكير في كيفيات تجاوز التأخر التاريخي، انطلاقاً من مقاربة تأخذ بالصور والدلالات التي استعملت بها هذه المفاهيم في الفكر الذي نشأت فيه والمجتمع الذي سمح بظهورها، ومقاربة تشخص مظاهر الإرتباك الفكري والواقعي الذي عرفته المفاهيم نفسها في أفق تاريخي يروم المغامرة مواجهاً العناد التاريخي بالإصرار، لهذا السبب تنحو المقاربة الثانية منحى تأصيلياً يترسُم المفارقات ويكشف التباعدات القائمة بين الفكر السياسي الحديث والحداثي، والتأويلات التي اتخذها هذا الفكر في الثقافة السياسية العربية. إن وظيفة كشف المفارقات تتجاوز الموقف النقدي المجرد في اتجاه

مواقف أكثر إيجابية، حيث تعمل كتب المفاهيم على تأسيس تصورات ومعطيات نظرية عامة بهدف الدفاع عن مقتضيات التوجه التاريخاني الذي يرى في البلبلة الحاصلة في الفكر السياسي العربي مجرد تردد مُكرِّسٍ للتقليد وحامٍ له، أما الموقف المطلوب في هذا الباب فهو العمل بأساليب متعددة على توطين مفاهيم الفكر السياسي المعاصر في ثقافتنا، بالصورة التي تعمق أوليات الحداثة، وتُعِدُّ الوسائل التي تمكننا من انخراط فاعل في العالم المعاصر.

عندما نقرأ «مفهوم الدولة» مثلاً نعثر على مواقف العروي من طبيعة الدولة السائدة في المغرب وفي العالم العربي، حيث يحاول كشف الفجوات العميقة القائمة بين الدولة والمجتمع، كما يكشف بكثير من الجرأة والعمق صور استمرار سيطرة الدولة السلطانية والثقافة السياسية السلطانية بمختلف مفاهيمها، مبرزاً دورهما المتكامل في تكريس قيم الطاعة والإستبداد، وهي القيم التي شكلت الملامح البارزة للسياسة والعمل السياسي في عصورنا الوسطى.

لكنه لا يكتفي في هذا الكتاب المكتوب بكثافة نظرية عالية، لا يكتفي بنقد الحاضر وتشخيص مستويات ارتباطه بقيم سياسية عتيقة، إنه يعيد قراءة منظومات السياسية التراثية محاولاً ضبط حدودها وذلك بمقارنتها بمنظومة الحداثة السياسية، فيضع يده في سياق التحليل والنقد والتركيب التاريخي على المفارقات، مشيراً في الآن نفسه إلى كيفيات رفعها باستيعاب بدائلها التاريخية المستمدة من تجارب التاريخ المعاصر.

أما كتاب «مفهوم التاريخ» وقد صدر في جزأين، فقد اشتغل فيه العروي على التاريخ وابستمولوجيا الكتابة التاريخية. وحاول فيه الدفاع عن الحداثة أثناء رده على بعض الإعتراضات التي توجه للتاريخانية، متوقفاً أمام عوائق التحول التاريخي الحداثي في المجتمعات العربية، وقد تضمن هذا المصنف جهداً في الفكر و في مقاربة بنية المنهج التاريخي لانظير لهما في الثقافة العربية المعاصرة، ولعله في كثير من تصوراته ومعطياته المنهجية يضاهي إن لم يكن يتجاوز كثيراً من المصنفات التي تبحث في موضوعه.

وفي كتاب «مفهوم العقل» الذي سنخصص له مقالة خاصة نظراً لأهميته وطابعه المركب، فإنه يؤسس نظرياً لنقد صاحبه للإختيارات السلفية والتوفيقية في الإيديولوجية العربية المعاصرة.

نستطيع القول إذن إن نصوص المفاهيم عكس ماكنا نعتقد في بداية صدورها، تدفع بمشروع العروي نحو باب التأصيل النظري الرامي إلى بناء المشروع الحداثي التاريخاني في الفكر المغربي المعاصر، ولعلنا لا نبالغ عندما نعتبر أن هذا المشروع قد مكّن الفكر المغربي والفكر العربي من إنجاز حوار نقدي مع الذات ومع العالم، حوار كشف محدودية النظر السياسي العربي، كما كشف القدرة الضمنية لهذا الفكر أثناء مواجهته لإشكالات تاريخه العام، تاريخه السياسي الفعلي وتاريخ الأفكار اللاحمة لهذا التاريخ.

4 ـ مفارقات العقلانية في الفكر العربي

ينجز العروي كتابه الأخير في سلسلة المفاهيم ، «**مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**»، بواسطة **هندسة في التأليف مُرَكَّبة**، وهو ينجزه من خلال عمليات استدلالية تتقاطع فيها **إشكالات التأخر بالإصلاح والحداثة**، أي من خلال **إشكالية العقلانية والتاريخ، الحداثة في التاريخ**، ثم **موضوع الموقف من التراث**. وحول هذا الموضوع الأخير نشير إلى أن هذا المُصَنَّف يوضح لأول مرة **بصورة برهانية مباشرة موقف العروي من الظاهرة التراثية وانعكاساتها على الفكر والواقع العربيين**، وهو ما سنحاول توضيحه في هذه المقالة التي نتوخى من ورائها بالدرجة الأولى **تقديم تعريف مختزل بمحتوى الكتاب وسياقه الفكري المرتبط بصيرورة أفكار المؤلف من جهة وبالمتغيرات العامة التي تؤطر مشروعه الفكري العام من جهة ثانية**.

يصدر الكتاب سنة 1996 في ظرفية تاريخية تتميز **بتزايد الدعوات التراثية النصية التقليدية**، وتَضخُم ما يعرف **بأدبيات الصحوة الإسلامية وكذا تنامي نزعات الإسلام السياسي**. وهو يحاور هذه الدعوات مجتمعة، بِعُدَّةٍ فكرية وتاريخية ومنهجية لا تضاهى، إنه يستثمر في عمله كثيراً من المعارف، ويجادل **بمنطق صارم، يتحفظ، يُعَيِّن، يستدل، يضفي على أحكامه كثيراً من النسبية، يستحضر معطيات الواقع، وِجْهَة التاريخ، ملابسات وتناقضات الوعي العربي، وكل ذلك في سياق تأملي، همه الأكبر كشف مفارقات الوعي العربي**.

يمكن أن نضيف إلى **منطق التماسك** في النص **حماسة الدعوة** الرامية إلى إصابة أهداف بعينها. فقد أصبحت **الظاهرة التراثية عنواناً لاختيارات في السياسة والثقافة والمجتمع**، كما تبلورت في الأبحاث التراثية **نزعات توفيقية جديدة**، شكلت انكفاء واضحاً أمام منجزات التطور الحاصل في الوعي العربي في عقدي الخمسينات

والستينات، حيث اتجه الطموح النهضوي إذ ذاك إلى نقد المشروع السلفي، ومحاولة تخطي أجوبته واختياراته.

تضخم المواقف التراثية وإسنَادُها بنزعات توفيقية جديدة باسم مبررات متعددة، كلها عوامل تقف وراء نمط الإستدلال المستعمل في النص، الإستدلال الهادف إلى كشف حدود العقل الإسلامي ومحدوديته.

ينطلق المؤلف من رصد الإهتمام المتزايد بالظاهرة التراثية في الفكر العربي. هذا الإهتمام الذي تمثل في العقود الأخيرة في التوظيف السياسي للتراث في معارك الحاضر العربي وعلى مختلف الواجهات، ينطلق من رصد هذه الظاهرة بهدف نقضها ونقدها بصورة جذرية. فقد كان المؤلف وما يزال من أكبر دعاة الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر، وهو كما أشرنا آنفاً صاحب الأطروحة الأكثر جذرية في الدعوة إلى اجتثات المنظور السلفي في فكرنا بحكم غربته عن التاريخ. نقصد بذلك دعوته التاريخانية الرامية إلى الدفاع عن واحدية التاريخ البشري، من أجل أن تتمكن الإنسانية في كل مكان من التعلم من دروس الحداثة الغربية.

يشخص الشيخ محمد عبده بصورة نموذجية في هذا الكتاب وضع الإختيار السلفي بمواقفه من الغرب، من العلم، ومن الحداثة السياسية. ومن هنا فإن هذا المصلح يقدم في نظر الكاتب نموذجاً للداعية السلفي الذي حاول البحث عن وسيلة للتصالح بين الماضي والحاضر، فقد أدرك محمد عبده في نهاية القرن الماضي أن أوروبا "النصرانية" تكتسح العالم، وقد تحصن بالذات وبالماضي وهو يواجه إرادتها في الهيمنة، وناظر من اعتبر أنه يمثلها في ثقافته، أي ناظر المتغربين، فرح انطون وشبلي الشميل وغيرهما... معتبراً أن المنزع التوفيقي يكفل أكثر من غيره تحولاً في التاريخ يحفظ للذات ذاتها، ويزينها بقليل أو كثير مما اعتبره مزايا في الحداثة الغربية، وفي هذا الإطار أصدر فتاويه الرامية إلى التقريب بين الذات ومتطلبات العصر.

لحظة محمد عبده جسدت المفارقة الكبرى في التاريخ العربي المعاصر، ونص «الإسلام دين العلم والمدنية»، الذي يعد محصلة لسجالاته مع فرح انطون وهانوتو وغيرهما يُشخص أبعاد هذه المفارقة، حيث لم يتمكن محمد عبده من إدراك المسافة المعرفية والتاريخية الفاصلة بين العقل التراثي وعقلانية الحداثة المعاصرة كما بلورتها منجزات الغرب الحديث والمعاصر.

يجسد محمد عبده في نظر العروي الإشكالات التي تطرحها العناية الراهنة

بالمسألة التراثية، فما يحصل اليوم في الثقافة العربية المعاصرة من رجوع إلى الدفاع عن معقولية التراث، مقابل مادية الحضارة الغربية ومعقوليتها يمثل انكفاء وتراجعاً يعيدنا إلى عتبة محمد عبده ومشروعه في الإصلاح السياسي والعقائدي، فنكون قد عدنا القهقرى وعجزنا عن تجاوز مفارقة الشيخ المؤسِّس للنزعة السلفية في الفكر العربي المعاصر.

تتم المعاينة في القسم الأول من الكتاب بفحص مرجعية محمد عبده، أي مراجعة عدته الفكرية أثناء مواجهته للتاريخ الجديد، والمنطق الجديد، واللغة الجديدة، أي أثناء مواجهته للمشروع الحداثي الغربي، وقد استوى في شكل معين أي تَعَيَّنَ في مظاهر متعددة في الحاضر العربي لحظة الإختراق الإستعماري وتوابعها.

في هذا المستوى من البحث عمل الباحث على ترتيب كثير من مظاهر القول الإسلامي، الكلام والمنطق والتصوف، محاولاً اكتشاف منطقها الداخلي في علاقته بالقول الديني كأصل وخلفية مؤسسة لتجليات فكرية متنوعة.

وقد استخلص بعد ذلك أن الذهنية الناظمة لتفكير محمد عبده هي الذهنية الكلامية، وهي ذهنية ترى أن العقل عقل للنص، أما المعقول فقد تشكل في الذاكرة الإسلامية من الخبر والحكمة والسنة والتقليد والكشف وسر الإمام، وكلها أسماء يجمعها ناظم واحد في نظر المؤلف هو السعي لعقل المطلق.

لم يتمكن محمد عبده في نظر العروي من إدراك محدودية المرجعية التي استند إليها، فقد كان مطلعاً فعلاً على كثير من معطيات الثقافة المعاصرة لكنه لم يستوعب القطيعة التي بلورتها الحداثة في علاقتها بالثقافات الوسيطية والثقافات القديمة، فأنتج نصوصاً حاول فيها إحياء جوانب من منظومة التراث، كوسيلة لمواجهة التحديات الجديدة المعاصرة له.

وفي سياق مزيد من البرهنة على استحالة منطق الإحياء والبعث والتجديد من الداخل، وكذا استحالة الحلول الوسطى التوفيقية التي تخلط بين الأزمنة والعصور والمفاهيم خصص الأستاذ العروي القسم الثاني من الكتاب لإبراز حدود ومحدودية العقل الإسلامي في تجلياته ذات الطابع العملي.

فقد قام بعملية استرجاع نقدية للمباحث السياسية والعمرانية والإقتصادية والحربية في التاريخ الإسلامي، وذلك من خلال توقف مطول على المدونة الخلدونية.

وقد استعمل معطيات هذا القسم أيضاً في سياق نقده للمرجعية التراثية، وذلك بغية إصابة هدفين اثنين إظهار محدودية المعارف العملية في الثقافة الإسلامية وإبراز حدود الجهود الخلدونية رغم أنها تشكل في نظره لحظة الإمتياز الكبرى في الفكر الإسلامي.

لم يكن الهدف من هذا القسم، يخرج عن مسلسل البرهنة الرامية إلى مزيد من رسم حدود العقل الإسلامي، فبعد نقد الكلام والمنطق في القسم الأول يصوب الباحث سهام نقده الصارم والدقيق لمجال العلوم العملية، العمران والإقتصاد والحرب، كما بلورتها النصوص الخلدونية بكل ما لها وما عليها.

ان العقل في نظام الفكر الإسلامي بالنسبة للمؤلف واحد، والخلافات داخل قلاع الثقافة الإسلامية بين الفقه والفلسفة والكلام والتصوف، رغم عنفها في بعض اللحظات ظلت تنشأ بتعبير المؤلف «على الأطراف والتخوم، لا على المعاقل والحصون» ووظيفة العقل في مختلف تجليات ومظاهر العقل الإسلامي تجلت في عملية التأويل باعتبارها عملية «تَطَلُّعٍ إلى الأول والأولي، عقل الأمر والاسم»، حيث يكون العلم مطابقاً لفقه الأوامر.

صحيح أن ابن خلدون في نظر المؤلف كان رائداً في عنايته بالجانب العملي التجريبي، إلا أنه بعبارة الباحث «حَصَرَ معنى العقل في التعقل والتعقيل، وحَصْرُه هذا هو حصر الجميع، ومن يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده، فيتيه في المفارقات».

تشغل عملية البرهنة على لزوم القطيعة مع التراث في كتاب "مفهوم العقل" مساحة كبيرة، بل لعل الكتاب من بدايته إلى نهايته يشكل مرافعة نظرية قوية في إبراز ضرورة هذه القطيعة ولزومها لرفع المفارقات السائدة في الفكر وفي الواقع.

يجسد الشيخ المؤسس لإصلاح البعث والإحياء (بعث وتجديد الإسلام) لحظة أولى تتناسل صورها وأشباهها على مسافة ما يقرب من قرن من الزمان، ثم يضع الباحث يده بعد ذلك على نمط المرجعية المؤسسة لأبعاد التجديد السلفي، فيعيد ترتيب بعض جوانبها وقواعدها بالصورة التي تكشف عقلانيتها الإسمية، النصية، المتعالية، عقلانيتها التي ترسم حدود النظر العقلي الآمر، العقل التراثي باعتباره أمارة دالة على استمرار لحظة التأخر سائدة ومهيمنة. وبعد ذلك يوضح أن تجاوز العقل التراثي لا يتم إلا عن طريق الإختيار والحسم في الإختيار، اختيار القطيعة مع التراث.

بهذا الإختيار الحاسم يلخص الباحث موقفه من مفارقة محمد عبده الممثلة لمفارقات التراثيين القدامى والجدد، أصحاب الحلول التوفيقية من المخاتلين والمراوغين والبراجماتيين، وبهذا الحسم نتمكن في نظره من مغادرة حصون «عقل الأمر والإسم» لنعاصر فعلاً، عقلانية الأزمنة الحدثية، ونتحدث لغتها، فنتقلص حدة المفارقات ونتصالح مع التاريخ، حيث نكون قد تخلينا عن «العقل الوسيط»، وتملّكنا معقولية الأزمنة الحديثة.

5 ـ التغني بالقطيعة والممانعة التاريخية

1- ينطلق العروي في دفاعه عن الحداثة والفكر التاريخي من ظاهرة التأخر التاريخي الشامل في المجتمعات العربية. ويدعو إلى إنجاز مشروع في النقد الإيديولوجي بهدف إظهار فساد المنزع الثقافي السلفي، والنزعات الإنتقائية التي تستند إلى مواقف توفيقية دون مبالاة بمقتضيات الشروط التاريخية التي تتطلب في الحالة العربية كثيراً من الجرأة والحسم.

لايكتفي العروي بالنقد الإيديولوجي في هذا المجال، بل إنه يدعو إلى القيام بثورة ثقافية يكون بإمكانها متى تحققت أن تضع العرب أمام اختيارات جديدة متفتحة على مجمل الثورات الفكرية والسياسية التي تبلورت في الأزمنة الحديثة.

يزاوج العروي في أعماله بين آليات تشخيص مظاهر التأخر الحاصلة في الواقع العربي، والنقد الإيديولوجي الذي لا يرواغ ولا يخاتل، بل يتجه للبحث والتفكير في الكيفيات والوسائل التي تمكن العرب من استيعاب دروس الحداثة والإنخراط فيها.

يشتغل في الجبهة الثقافية ويفكر في مقدمات الحداثة السياسية عن طريق التفكير في المفاهيم السياسية التي ساهمت في تشكل نسيج التحديث السياسي الليبرالي، نقصد بذلك الحرية والدولة والعقل ومواثيق العمل السياسي الإرادي الواعي. يفكر في هذه المفاهيم مستعيناً بالتاريخ والنزعة التاريخانية محاولاً كشف مفارقات الوعي السياسي، وعتاقة المؤسسة السياسية، وصنمية المفهوم السياسي في ثقافتنا المعاصرة، وذلك من أجل محاصرة الفكر المهادن، الفكر الذي لا يعير أدنى اهتمام لمقتضيات التغير والتطور.

عندما يدافع العروي عن الحداثة ويدعو العرب إلى التعلم من مكاسب الفكر المعاصر فإنه لايخلط بين المستويات ولاينظر إلى منجزات التاريخ المعاصر باعتبارها

ملكاً خاصاً بالغرب الأوربي رغم أن هذا الأخير يعد هو صاحب المبادرة التاريخية الحضارية في القرون الثلاثة الماضية، فهو يعي جيداً وذلك بحكم تكوينه التاريخي أن بيننا وبين الغرب عداء تاريخيا تتحكم فيه مصالحنا المتناقضة، لكنه يعي في الوقت نفسه أن معركتنا السياسية مع الغرب لا ينبغي أن تجعلنا نغفل أهمية المشروع الحضاري الغربي في كليته وشموليته، وفي المنجزات المادية والرمزية التي تشكلت في إطاره.

فلا يمكن أن نواجه الغرب في صراعات المصالح القائمة بيننا وبينه في الحاضر والماضي، ونغفل ضرورة استيعاب مكاسبه التاريخية وعلى جميع الأصعدة والمستويات، إنه يعتقد أن هذا الاستيعاب يتيح لنا انخراطاً أفضل في العالم وفي التاريخ.

2 - لايتصور العروي إمكانية تجاوز مظاهر التأخر في فكرنا وواقعنا دون تواصل قوي مع الآخر، مثلما أنه لم يعد بإمكاننا أن نفكر منذ القرن 19 في ذاتنا وفي العالم خارج نظام القيم العالمية في مجالات المعرفة والعلم كما تولدت في القرنين الماضيين.

ان هذا الأمر يدفع العروي لإعلان ضرورة القيام بقطيعة كلية مع نظام في الفكر ونظام في الوجود غريب عن روح الأزمنة الحديثة، نظام يندرج في ثقافة ما قبل الحداثة. . .

يملك العروي شجاعة الإقرار بلزوم القطيعة، إنه يفترض أن النزعة الإنتقائية التوفيقية لاتسعف بتملك الذات في صيرورتها الجديدة، فهذه النزعة تخلط أوراق الأزمنة والعصور، وتجمع المتناقضات وتبني المفارقات دون أن تعي أن القطيعة اختيار تاريخي، وإنها ترتبط بعالم جديد، وتستند إلى أصول ومقدمات جديدة، وهو الأمر الذي تترتب عنه معطيات من بينها التفكير في إعادة بناء الذات بالصورة التي تستجيب لروح المتغيرات الجارية، وتعمل على دمجها بروح يقظة ووعي تاريخي.

عندما يتغنى العروي في كتاب «مفهوم العقل» بالقطيعة ويعود للبرهان على لزوم القطيعة التي وضح عناصرها وملامحها الأولى في «العرب والفكر التاريخي». فإنه ينطلق من مقدمات الفكر التاريخي، هذه المقدمات التي تؤمن بإمكانية الطفرة في التاريخ حيث تعمل الذات على إعادة بناء ذاتها في التاريخ، انطلاقاً من التصورات التي تحملها عن المستقبل وبصورة لا تتوقف الا لتبتدئ، فهذا هو منطق التاريخ، . منطق الإستيعاب والتجاوز، البناء وإعادة البناء. . .

ليست الذات في كتابات العروي هوية دائرية مغلقة ومكتملة، فالذات العربية التاريخية مفتوحة على أزمنة لا حصر لها، وهي اليوم مفتوحة في معارك أزمنتها الجديدة المتمثلة في مظاهر تأخرها المتجذرة وعوائق نهضتها المحاصرة، ومفتوحة أيضاً على معاركها مع الأخر والآخرين في أوروبا وغير أوروبا . . وفي مختلف هذه المعارك التاريخية تواجه الذات مصيرها وتعيد تركيب ذاتها بأشكال وصور متعددة.

ولن تتمكن الذات من إنجاز مشروعها في القطيعة، دون اتخاذ مواقف واضحة من التراث والتاريخ واللغة، مواقف تستند إلى أوليات الفكر التاريخي ومقدمات التاريخانية، وتروم بلوغ عتبة الحداثة بتأسيسها وإبداعها في ضوء معطيات ومكاسب الحضارة السائدة، مكاسب الفكر والتاريخ المعاصرين.

تظهر اختيارات العروي في دفاعه القوي عن القطيعة روحَ مواقِفِه المتميزة في دائرة الثقافة المغربية والعربية، حيث مثلّ منذ بدايات إنشائه لمشروع في الفكر المناهض للتأخرالتاريخي العربي نموذجاً للمثقف الطلائعي والتاريخي، المثقف النقدي بكل معاني الكلمة.

أعلن موقفه بوضوح، وضع المستقبل صوب عينيه، وأدرك أن مغالبة التأخر والإنتصار عليه يتطلب الشجاعة الكافية في الإقرار بالإختيارات الأكثر تاريخية والأكثر مستقبلية، واندفع يؤسس لأسس ثقافة الحداثة دون تردد. لم يقبل مبدأ سجن الذات في أصالة متوهمة أو خصوصية متوحشة، مثلما أنه رفض التخندق ضد الغرب وبصورة مطلقة، وقدّم صورة للمثقف الجذري في مجال الفكر العربي المعاصر.

لا يعني هذا أن العروي مجرد مثقف متغرب وتغريبي رغم أنه لا يتحرج من مثل هذه النعوت، وقد بلغ به الأمر في هذا الباب درجة قبول أن ينعت مرحلياً بالمثقف التابع، إنه في نظرنا يتجاوز نمطية الدعوة التغريبية كما تبلورت في الأدبيات السياسية العربية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ليتجه صوب مجال التأصيل الفكري، أي صوب مجال إبداع آخَرِ الذات، هذا الأخر الذي لم يعد آخراً مطلقاً، آخر يقع خارج الذات، بل إنه أصبح بفعل عوامل التاريخ عنصراً قائماً في الذات رغم نكراننا وعدم اعترافنا بذلك. .

ان اختيارات العروي الفكرية والفلسفية والإيديولوجية مسنودةٌ بمرجعيات واضحة، ومؤسسة في إطار اختيارات واعية، وقد أنجزت في غمرة بنائها لرؤيتها

وتصوراها خطاباً فكرياً يتسم بكثير من العمق وينخرط في بناء جدل نقدي مع مكاسب الفكر المعاصر.

تبني نصوص العروي بمفاهيمها ومواقفها فضاء للكتابة التاريخية الفلسفية المعزِّزة لروح الدرس الفلسفي في فكرنا، وترقى نصوصها بنبرتها الوجودية وحسمها الإيديولوجي وكفاءاتها النظرية إلى مستوى ينعكس على المجال الثقافي المغربي، ويمنحه الإشعاع الثقافي المفترض في الأعمال الفكرية الخلاقة، الأعمال التي تبني حدوس الفكر بلغة التاريخ.

3 - مقابل الجهد الفكري التركيبي الذي بنته نصوص العروي، ومقابل اختياراته الحديثة المندفعة نحو المستقبل، والساعية لتخطي أوضاع التأخر وإعادة بناء الذات، مقابل كل ذلك، يواجه المفكر انكفاء وتراجعاً في المستوى السياسي وفي المستويات الفكرية العامة داخل المغرب وفي العالم العربي. فكيف يمكن فهم الممانعة التاريخية التي تنتصب أمام أسئلته وأجوبته، حيث ما تزال الثقافة العربية تعاني من سيادة التقليد وسيادة نزعات التوفيق والإنتقاء مكتفية بمعانقة شتائها الطويل وركودها المتواصل؟

يواجه العروي في بعض مؤلفاته سؤال العناد التاريخي، سؤال استمرار الإخفاق السياسي، وسؤال عودة النزعات السلفية إلى فضاء الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر، وأثناء مواجهته لهذه الأسئلة يواصل دعواته ودفاعه عن اختيار الحداثة باعتباره الإختيار الأكثر تاريخية والأكثر نجاعة في زماننا.

لامجال إذن للتراجع عن مطلب القطيعة، ولعله يدرك بحكم تكوينه التاريخي حصول القطيعة في كثير من مظاهر حياتنا، القطيعة المادية الملموسة التي يعكسها تطور مظاهر المجتمع وتطور مؤسساته، لكنه يقرأ في الإنقطاعات المادية والمجتمعية الحاصلة صورة الفعل التاريخي المنقوص والمثغور، حيث لا يمكن حصول القطيعة الشاملة، والطفرة النوعية، والثورة الكبرى إلا بإسناد القطائع المادية بالفكر اللاحم والمؤسِّس لحصولها، الفكر القادر على تحويل الوعي بها إلى وعي فاعل وقادر على الحد من التراجعات والإنكفاءات المحتملة الحصول بفعل هشاشة مظاهر الحداثة ورهافتها. من هنا مواصلته لمعركة نقد نزعات التوفيق والإنتقاء القديم منها والمستجد. إضافة إلى ذلك يمكن أن نتبين في نصوص العروي وعيه الحاد بصعوبة المعركة التاريخية السياسية والثقافية القائمة في المغرب وفي العالم العربي، هذا الوعي الذي يدفعه إلى مواصلة جهوده دون تردد، وذلك ببلورة أسئلة جديدة

والعمل على مجابهتها بالتحليل والنقد، وبمزيد من التفكير في عوائق الحداثة في تاريخنا وفي مجتمعنا، لمواجهة الأساطير القديمة والأساطير الجديدة، لا من أجل القضاء المبرم عليها بل من أجل رسم حدود مجالاتها، ومواصلة العمل في التاريخ بأدواته ووسائله، بهدف إنجاز ما يُمكّننا من تفتيت سقف الممانعة التاريخية الإسمنتي الكابح والضاغط، وفتحه على سماء أكثر رحابة، وعلى تاريخ جديد يسع الجميع ويصنعه الجميع.

محمد عابد الجابري

أسئلة التراث وأسئلة النقد في الفكر الفلسفي المغربي

1 - الحضور الفلسفي، الحضور السياسي والهواجس التربوية

2 - طريق الحداثة يبدأ بنقد العقل

3 - رباعية نقد العقل العربي، أسئلة التكوين والبنية

4 - العقل السياسي العربي، القبيلة والغنيمة والعقيدة

5 - العقل الأخلاقي العربي، نحو تجاوز هيمنة قيم الصبر والطاعة

6 - النقد الفلسفي والهواجس السياسية

1 ـ الحضور الفلسفي، الحضور السياسي والهواجس التربوية

1 - لايمكن فهم المساهمة التي أنجز محمد عابد الجابري في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، دون معرفة المسار العام الذي التزم به خلال رحلته المتواصلة في **مجال الفكر والعمل السياسي والعمل التربوي** في بلادنا وطيلة العقود الأربعة المنصرمة. إن الإلمام بالنصوص والمصنفات التي أنتج ومازال ينتج يقدم صورة معينة عن تجربته وممارسته الفكرية، ولكنه لا يكفي للإحاطة **بروح هذه التجربة، ولا بخلفياتها والموجهات العامة التي رسمت لها الحدود والأبعاد التي اتخذت في فضاء الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر.**

وإذا كنا ندرج إنتاجه بجانب إنتاج العميد المؤسس لشعبة الفلسفة بكلية الآداب بالرباط المرحوم محمد عزيز الحبابي، وبمحاذاة الفكر الفلسفي الحداثي والنقدي الذي بلورته أعمال عبد الله العروي، فإن تجربته الفكرية وعلاقته بالفلسفة تتميز عنهما معاً، **فقد كان من أوائل المتخرجين من قسم الفلسفة في جامعتنا الفتية في مطلع الستينات** (1963)، وهو من أوائل المحصِّلين على شهاداتها العلمية العليا، بالإضافة إلى أنه أصبح واحداً من هيئة تدريسها ابتداء من سنة 1967، وفي المعطيات التي ذكرنا ما يبرز نوعية العلاقة التي ربطت وما تزال تربط محمد عابد الجابري بالفلسفة والفكر الفلسفي في بلادنا.

عندما أشرنا في الفقرة السابقة إلى انتماء الأستاذ الجابري إلى هيئة التدريس في أول شعبة للفلسفة في المغرب منذ ما يقرب من خمسة وثلاثين سنة، إضافة إلى تدريسه وإشرافه التربوي على هذا التدريس في المدارس الثانوية المغربية. فإن لهذا الأمر دلالاته الهامة في مسيرته الفكرية، فقد انخرط الرجل في التدريس الجامعي بجانب زمرة قليلة من الجامعيين المغاربة والمشارقة والفرنسيين، **في زمن تميز**

بمواصفات فكرية تتسم بالندرة، وتضعنا في فجر تأسيس الدرس الفلسفي بكل ماتوحي به كلمة الفجر من انطلاق أشعة الضوء واختراقها العسير للغبش، حيث تكون ستائر الليل ماتزال مسدلةً تملأ المكان وتنشر فوقه ألواناً مختلطة.

يشتغل الجابري في بداية عمله الجامعي بتدريس مختلف المواد الفلسفية، من تاريخ الفلسفة إلى المنطق إلى الإبستمولوجيا والأخلاق إلى تاريخ الفكر الإسلامي، بل إنه يدرس كذلك تاريخ العلوم كما يدرس التحليل النفسي ومدارس الفلسفة المعاصرة. وهو لا يقوم بهذا الأمر باختياره الحر بل إنه ينجزه بصورة أقرب ما تكون إلى الوفاء بإتمام مهمة محددة ، مهمة احتضان درس الفلسفة في الجامعة والدفع به في اتجاه ترسيخ قواعده وأصوله وسط فضاء فكري لايعي تماماً أهمية دروس الفلسفة في تطوير الفكر المغربي وتوسيع مساحة العقل والعقلانية والنقد والحرية داخله.

لقد واصل الجابري في دروسه الجامعية طيلة مايزيد عن ثلاثة عقود من الزمان مهمةً كان قد بدأها خلال الستينيات في المدرسة الثانوية، حيث كان من الجيل الذي ساهم في التهييء لتعريب الفلسفة في التعليم الثانوي، وتهييء الشروط والأدوات التي تكفل النجاح لهذا العمل، وذلك بإعداده صحبة الأستاذين أحمد السطاتي ومصطفى العماري للكتاب المدرسي الأول المُعمَّم في تعليم الفلسفة في المدرسة الثانوية في منتصف الستينات وخلال السنوات الأولى لعقد السبعينات، ولعله كان أول كتاب مدرسي في مادة الفلسفة اعتمدته الوزارة الوصية على التربية والتعليم في المغرب.

في هذه الفترة كان الأستاذ الجابري مكلفاً أيضاً بالإشراف التربوي على برامج ومناهج تدريس الفلسفة، وهذا الأمر أهَّله للقيام برسالة محددة، رسالة تروم الإنتقال بقيمة درس الفلسفة من مستوى الدرس التعليمي الذي يكتفي بتلقين جملة من المعارف المجردة والعامة إلى درس مرتبط بأسئلة التاريخ والمعرفة، أسئلة المدرسة والمجتمع، وهو الأمر الذي لم تكن ملامح الوعي التربوي به داخل مجتمعنا قد نضجت أو أدركت بما فيه الكفاية النتائج الهامة التي يمكن أن يُثمرها هذا المسعى في المدى الزمني المتوسط والبعيد.

نسجل إذن أن علاقة الجابري بدرس الفلسفة في الفكر المغربي علاقة مركبة، علاقة تتداخل فيها شروط العمل بمعطيات التأليف والتأطير التربوي، بعلاقة البحث والتأطير العلمي داخل الجامعة، وفي سياق هذه العلاقة الموصولة بفضاءات تربوية وأكاديمية واسعة، وضمن شروط البدايات بكفافها وشح مواردها المتمثلة في أدوات

ووسائل العمل، **يغامر الأستاذ الجابري بالتأليف والكتابة والبحث** في مسار ينتهي به إلى **إعادة قراءة التراث الفلسفي الإسلامي والفكر العربي المعاصر**، وهو مسار وضعه أمام أسئلة محددة منذ منتصف السبعينات، حيث انخرط خلال الربع الأخير من القرن العشرين في قراءة متون الفكر الاسلامي، موجَّهاً **بهواجس وأسئلة موصولة بتاريخنا المعاصر**، وقد أثمرت جهوده أطروحته الكبرى في باب **«نقد العقل العربي»**.

2 - اذا كانت العناصر المختزلة التي رسمنا ملامحها العامة في الفقرات السابقة تتيح لنا **تأطيراً محدداً لنوعية علاقة الرجل بالفكر الفلسفي في بلادنا تأليفاً وتدريسياً**، فإنها لا تكفي وحدها **لاستيعاب مختلف موجهات رحلته في البحث والكتابة**. بل ينبغي أن نشير أيضاً إلى **أهمية انخراطه السياسي في المعارك** التي دارت رحاها في مجتمعنا سنوات **الإستقلال الأولى**، وفي سنوات الصراع التي تواصلت بعد ذلك **بكثير من العنف خلال عقد الستينات**. فقد كان الجابري **منخرطاً في العمل السياسي الوطني سواء في مستواه الإعلامي أو في مستوى العمل التربوي**، إذ لم تكن هناك إمكانية لفصل هذا عن ذاك **في مجتمع مفتوح على معركة شاملة، معركة تحرير المجتمع من قيوده السياسية وتحريره من قيود التحجر الفكري والإجتماعي المهيمنة والسائدة**.

لهذا السبب **شكل الوعي الفلسفي في ممارسة الجابري السياسية إطاراً موجهاً للفهم والعمل ومجموعة من الأدوات والوسائل التي تتيح تحليل وتعقل الأحداث والأفكار، بالصورة التي تُحوِّلها إلى جزء من الفعل التاريخي التحرري الشامل والعام**.

وقد تحمل الرجل مسؤوليات سياسية مباشرة في زمن بدأ فيه ينتقل من مستوى التدريس لمواد مختلفة في الجامعة إلى **مستوى التخصص البحثي في الفكر الإسلامي**. فأثمرت محصلة جهوده السياسية الفلسفية المصنفات التي أنتج بكثير من الصبر خلال العقدين المنصرمين، نقصد بذلك رباعية **«نقد العقل العربي»، مصنفاته في الفكر العربي المعاصر**، وهي مصنفات **تسلم بوظيفة محددة للفكر، ولا تتوانى بحكم هواجس الرجل السياسية والتاريخية في توظيف مفاهيم الفكر الفلسفي في اتجاه خدمة أهداف تاريخية معلنة، يتعلق الأمر بتهييء الثقافة المغربية والعربية لانخراط أفضل في الأزمنة المعاصرة**.

لايمكن اذن الفصل في تجربة محمد عابد الجابري في **مجال الكتابة والبحث في الفكر الفلسفي بين هواجسه السياسية وهواجسه التربوية**، فهذان الهاجسان بمختلف النتائج التي يمكن أن تترتب عنهما في تكوينه وفي أساليب عمله وسما تجربته بسمات

خاصة، وكل مقاربة لمسيرته الفكرية تغفل أو تتناسى حضور الموجهين السابقين يظل اقترابها من إنتاجه ناقصاً، فالرجل لايؤمن لابمجانية الفكر ولابتعاليه، ولعله مقابل ذلك يؤمن كثيراً بالوظيفة الهامة التي لعبتها وتلعبها الأفكار الفلسفية النقدية في التاريخ الحديث والمعاصر، ولهذا فإنه يحرص انطلاقاً من اعتقاده بالرسالة التربوية للمفكر على إنتاج النصوص التي يكون بإمكان رسالتها أن تكون في متناول أوسع الفئات داخل المجتمع، ثم أنه يفكر دائما في القضايا الفلسفية والسياسية داخل مجتمعنا مُقدِّراً وآخذاً بعين الإعتبار طبيعة متطلبات المرحلة التاريخية، وكذا نوعية الإستجابة الأقرب في نظره إلى منطق التاريخ ومقتضيات العمل.

تفهم أعمال الجابري الفكرية إذن وتستوعب داخل إطار المحددات الثلاث الواردة فيما سلف، نقصد بذلك الفلسفة، السياسية، التربية، ولعل إنتاجه الفكري وأطروحته الهامة في نقد العقل تصبح أكثر وضوحاً عندما نقوم بتقديم مفاصلها الكبرى وأبعادها الأساس انطلاقاً مما عرضناه في الفقرات التمهيدية السابقة.

2 ـ طريق الحداثة يبدأ بنقد العقل

1- تنوعت أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري الفكرية وتعددت، وقد انتظمت في إطار اهتمامات ومحاور فكرية مختلفة. واذا كان الصادر من هذه الأعمال خلال عقد السبعينات قد عكس جُهودَه الجامعية في تدريس الفلسفة وفلسفة العلوم بالذات، حيث نشر مدخلاً لفلسفة العلوم في جرأين سنة (1976)، جمع فيه مجموعة من الأبحاث والنصوص التي قام بترجمتها في مجال الإبستمولوجيا الرياضية والفيزيائية، إضافة إلى أطروحة الجامعية في موضوع "العصبية والدولة في فكر ابن خلدون" 1971. فإن أعماله التي تلاحقت بعد ذلك في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، انشغلت أساساً بقضايا وأسئلة الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر، وشكلت أبحاثها في موضوع التراث مناسبة للتفكير في سؤال التراث كما يُطْرَح في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

نستطيع ونحن نقترب من المتن الفكري لمحمد عابد الجابري أن نتحدث في أعماله عن المصنفات المركزية المولِّدة لمجموعة من الكتب والأبحاث، كما نستطيع الحديث عن المصنفات الشارحة، مُصنفات الهاجس التربوي في فكره، وهي مجموعة الكتب التي يعود فيها الكاتب إلى بعض القضايا المعالجة في مؤلفاته الأساس، من أجل توضيحها وتبسيطها بصورة تسمح له بتطوير خلاصاته ونتائجه في البحث، كما تسمح له بتأكيد بعض هذه الخلاصات وإبراز عناصرها الهامة.

يمكن أن نتحدث هنا عن مركزية دروس «الخطاب العربي المعاصر» (1982) التي سمح إنجازها بصياغة سؤال نقد العقل العربي، كما نستطيع الحديث عن أهمية نص «نحن التراث» (1980) الذي تشكل مقدمته الطويلة مقالة قوية في منهجية مقاربة التراث كما تصورها الباحث وهو ينجز أبحاثه الأولى في الفلسفة الاسلامية، فلسفة الفارابي، وابن سينا وابن رشد. وهذان النصان يشكلان العتبة الأولى في مشروع التفكير في «نقد

العقل العربي»، الذي صدرت أجزاؤه الأربعة خلال حقبة تربوا على عقدين من الزمان (2000-1984) .

أما «إشكالات الفكر العربي المعاصر» (1989) ثم «قضايا في الفكر العربي المعاصر» (1997)، فإنها مصنفات تجتهد ضمن الأفق الفكري العام الذي استوت ملامحه في المصنفات المركزية التي أشرنا إليها آنفاً، «الخطاب العربي المعاصر»، و«نحن التراث» ثم رباعية «نقد العقل العربي». وتبقى المصنفات الصغيرة في موضوعات المسألة الثقافية (1994) والديمقراطية وحقوق الانسان (1994) ثم مسألة الهوية . . (1995) و«الدين والدولة» (1996) إلى غير ذلك من الكتب التي يتعرض فيها الباحث بصورة مفصلة لجوانب من الإشكالات النظرية التي نظر فيها بصورة مركبة أو مختزلة في مصنفاته الكبرى، فإنه يمكننا أن ندرجها ضمن مصنفات الشروح، المصنفات التي يحضر فيها كما قلنا الهاجس التربوي كما تحضر فيها أحياناً الأهداف السياسية البعيدة التي يضعها الباحث نصب عينيه، ليتمكن من تحويل عمله الفلسفي النظري إلى عمل موصول بأسئلة التاريخ والمجتمع، عمل يريد لنفسه أن يكون فاعلاً ومؤثراً في الواقع، وهذا الأمر هو الذي يوضح نظرة الباحث لعلاقة الفكر بالتاريخ، خاصة وأننا نعرف من أعماله وبوضوح تام أنه لايؤمن كما قلنا ونؤكد لابمجانية الفكر، ولابتعاليه عن أسئلة المجتمع والتاريخ.

2 - لايمكن اختزال إسهام الجابري في الفكر الفلسفي المغربي في عرض محتوى إنتاجه، وقد أصبح يشكل بفضل ايقاعه المنتظم في العمل والإنتاج وإخلاصه لرسالة المفكر والباحث سجلاً ضخماً من النصوص والأبحاث والمواقف المعزَّزة بأطروحته الكبرى في نقد العقل العربي، ولهذا السبب سنلجأ بعد التقديم السابق إلى ترتيب الملامح النظرية العامة لاختياره الفكري، مستندين في ذلك إلى محتوى الأطروحة التي أنتج في العقدين الماضيين، سواء في مستوى تركيب وجهته الفكرية العامة المرتبطة بجملة من المفاهيم الكاشفة لطبيعة وحدود المرجعية التي أنتظم فكره في إطارها، أو في مستوى التقديم الإختزالي لمفاهيم الأطروحة وحدودها وذلك بالصورة التي تحدد في النهاية نوعية العمل الفكري التاريخي الذي تأسس في الفكر المغربي والعربي بفضل إنتاجه النظري المتواصل وخاصة بفضل أطروحته في نقد العقل العربي.

نحن نعتقد أن أعمال الجابري الفكرية تروم الدفاع عن الحداثة كأفق في النظر والعمل مفتوح على مكاسب التاريخ المعاصر، وذلك انطلاقاً من مدخل نقد التراث ونقد آليات الفكر السائدة في الثقافة العربية.

يقرأ الجابري المدونات والمتون التراثية ويكتب مُشَرِّحاً ومنتقداً آليات الفكر والتفكير العربي الإسلامي، معتبراً بأن معركة التأخر الشامل والتأخر الثقافي في مجتمعاتنا تقتضي مواجهة جبهة الذهنيات المتصلبة، وذلك باستعمال المبضع النقدي من أجل المساهمة في تفتيت نواتها الصلبة، المتمثلة في الآليات الموروثة في فكرنا، هذه الآليات المستعارة من أزمنة لا علاقة لها بحاضرنا ومستقبلنا في تغيرهما المتواصل...

وإذا كانت نصوص المفاهيم التي بلورت جهود العروي الفلسفية في كشف مفارقات الفكر العربي المعاصر، وفي كشف محدوديته أثناء مواجهته لأسئلة السياسة والفكر والفلسفة في العالم المعاصر، وهو الأمر الذي تترتب عنه غربة العربي وغربة فكره داخل فضاء الأزمنة المعاصرة، إذا كانت هذه النصوص تروم بطريقتها الخاصة إنجاز نوع من الدفاع النظري على لزوم الإستفادة الواعية من مكاسب العصر، وعلى مختلف الأصعدة والمستويات، فإن أعمال الجابري قد اختارت طريقاً آخر في البحث، طريقاً اتخذ وجهة تروم فحص آليات عمل العقل التراثي ومحاولة حصرها بتعيينها، للتمكن في نهاية المطاف من محاصرة استمرار حضورها في فكرنا المعاصر.

إن بحث الجابري في القارة التراثية لايندرج ضمن البحث التراثي التقليدي، إنه يشتغل في الجبهة التراثية ليعلن أولاً أن المجال التراثي ذاكرة جماعية، وهو ذاكرة لايحق لأحد التفرد باحتكارها واحتكار رأسمالها الرمزي والتاريخي إنها ذاكرة للجميع، ومن حق الجميع أن يرتبوا نوعية علاقاتهم بمنتوجها وآليات إنتاجها، بالشكل الذي يناسب اهتماماتهم واختياراتهم الفكرية العامة، ويناسب في الوقت نفسه طموحهم التاريخي المتجه صوب المستقبل.

وهو من جهة أخرى يشتغل على التراث بهدف إنجاز مشروع في الحداثة الفكرية في العالم العربي، مشروع لايقطع تماماً ولا كلية مع تراث الماضي. وفي هذه النقطة بالذات يختار الجابري منحى محدداً في مقاربة سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر.

لقد فشلت في نظره مشاريع النهوض السياسية الثقافية العربية في القرن التاسع عشر وخلال العقود الأولى من القرن العشرين، لأنها لم تدرك أهمية تفجير ديناميت النقد في الفكر العربي المعاصر، أما موقع التفجير المناسب في نظر الجابري فهو آلية اشتغال الفكر، آلية «العقل العربي» هذا العقل الذي ظل مكتفياً باجترار محصلة تاريخ محاصر بآليات عتيقة في النظر، ولم يستطيع لاتكسيرها ولا تجاوزها .. والنقد وحده

يتكفل بهذه المهمة وذلك بإعداده الطريق المسهّلة لإدماج مجتمعنا في فضاء الأزمنة المعاصرة. ان النقد هو الوسيلة المناسبة التي تتيح متى تم استثمار نتائجها على أحسن وجه استيعاباً أفضل لمكاسب الحداثة.

لاجدال في البعد التوفيقي المتضمن في هذا الإختيار، فمعادلة الجابري الفكرية التي تنص على أنه لافصل بدون وصل، تغلب آلية معينة في مقاربة إشكالية الحداثة في الفكر المغربي والفكر العربي، لكن صاحب الإختيار مقتنع تماماً بالسلامة التاريخية لاختياره، ولعله مقتنع كذلك بنجاعة موقفه في الشروط التاريخية والثقافية العامة التي يطرحه في إطارها.

3 ـ رباعية نقد العقل العربي، أسئلة التكوين والبنية

1- أشرنا فيما سبق إلى أهمية أطروحة «نقد العقل العربي» في إنتاج الجابري الفكري، ونريد أن نوضح هنا أهميتها في مجال تطور الفكر الفلسفي المغربي، وذلك نظراً للجهد النظري المبذول في عمليات بنائها وتركيبها، والأهداف البعيدة التي يمكن أن تترتب عنها في مجال مقاربة الظواهر التراثية، ومجال التفكير في سؤال التراث، بل أسئلة التراث في فضاء الفكر العربي المعاصر.

تتجه هذه الأطروحة للتفكير في كيفيات القطع مع آليات التفكير الموروثة عن أنظمة الفكر التي تبلورت في عصورنا الوسطى، وقد تم بناؤها باستخدام وسائل منهجية مؤسسة داخل مجال الفلسفة الحديثة المعاصرة، نقصد بذلك أن عنوان المشروع وروحه العامة وأدواته التطبيقية (المفاهيم وأساليب الحجاج وعمليات التركيب التاريخي النصي) مستمدة من تاريخ الفلسفة، وذات صلة بالوظائف التي نفترض أنها كانت وما تزال جزءاً من فاعلية هذا التاريخ داخل صيرورة الفكر الإنساني.

لا نقول هذا لأن الرجل يستخدم مفهومي النقد والعقل، ولانقوله لأنه يفكر في عمليات التكوين والتكون التاريخية والنظرية، كما يفكر في بنيات الفكر وأنساقة اللاشعورية، وآليات اشتغال هذه الأنساق والأنظمة في ترتيب وتركيب النظر وبناء التصورات وبلورة المفاهيم.

بل إننا نقول هذا لأن الإنجاز الذي تبلور في رباعية نقد العقل العربي يقدم جهداً في المقاربة التاريخية المطبوعة بأسئلة تاريخنا، وأسئلة لحظتنا التاريخية الراهنة في تناقضاتها وفي بحثها عن الوسائل والطرق التي تكفل لها تحقيق مرامي وأهداف واضحة ومحددة، وهو ما يعبر في أعمال الجابري وفي هذه الأطروحة بالذات عن تطور الفكر العربي في مجال بنائه لموضوعات وإشكالات بحثية ليس في مجال التراث فحسب بل

في مختلف الإشكالات والقضايا التي ترتبط بحاضرنا في أبعاده المختلفة.

تحدد مشروع نقد العقل في تجربة الجابري الفكرية في غمرة التفكير والبحث الجامعي في تاريخ الفكر الإسلامي، وقد اتخذ صفة المشروع المتجاوز لإطار البحث الموضوعي الصرف، ليصبح جزءاً من عمليات الصراع التاريخي القائمة في الفكر العربي، في موضوع بناء موقف واضح من التراث والظوهر التراتية في الحاصر والمستقبل، وذلك ضمن أفق التفكير في النهضة العربية والتقدم العربي.

صدر المشروع أولاً في جزأين متكاملين «تكوين العقل العربي» (84)، و«بنية العقل العربي» (86)، وحقق المؤلف بهذا الإنجاز تطوراً كيفياً في موضوع إعادة بناء تاريخ الفكر الإسلامي بطريقة أكسيومية، حيث نعثر في الكتاب على بناء يصوغ مقدماته وفرضيات بحثه ليمارس بعد ذلك عمليات في البرهان، يتوخى من ورائها الوصول إلى خلاصات مُحدَّدة لعمليات تكون العقل العربي، وعمليات تشكل آلياته المعرفية.

أما الأطروحة الأساس في مصنف التكوين، «تكوين العقل العربي» فتتجلى في حديث المؤلف عن تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامي في عصر التدوين، عصر تكون آليات التعقل العربي في مجالات الثقافة العالمة وهذه المناطق هي القياس، الكشف، البرهان.

إن نظام العقل العربي كما تبلور في نتائج الجزء الأول يتمثل في استخدام القياس الفقهي كما يتمثل في استخدام الكشف الصوفي وآليات البرهنة العقلية.

ولأن هذه النمذجة تتوخى تركيب المجرد والعام في نظام الفكر الإسلامي، فإنها تثير أسئلة واعتراضات لا حصر لها، خاصة وأن الباحث يشير إلى التزامه بالبحث في الثقافة العالِمة متجنباً باختياره هذا الخوض في أسئلة ثقافة التخييل والسرد والكتابة الرمزية.

2 - لايكتفي الجابري في تركيبه لعملية تَكونُ العقل العربي بتحليل مستويات التكون التاريخي، بل إنه يهتم بالمستويات النظرية الداخلية دون استبعاد لدور التاريخ في هذا التشكل وفي صيرورة تحققه الواقعية. إلا أن قراءة الجابري لصيرورة تشكل العقل العربي جعلته يؤكد على المكانة الخاصة التي احتلها نظام القياس الفقهي في الفكر الاسلامي.

ان التوتر الذي حصل في بعض حقب ومراحل التاريخ الاسلامي بين أنظمة العقل

الثلاثة عرف كثيراً من أشكال الهُدْنة. . وهو الأمر الذي ترتب عنه في نظره خلل معرفي بارز في بنية العقل، تجلى هذا الخلل في عدم حصول التقدم فأصبح العقل العربي لحظة معرفية تكرارية، فقد تأسس في زمن ما الكتاب النموذج، الكتاب النظام في حقول معرفية متعددة، وتناسلت بعده النسخ والأشباه، فظلت قوالب النظام مهيمنةً ولم تطرح مسألة التشكيك في الأسس ولامسألة هدم القوالب والنظم.

وفي هذه المسألة بالذات يوضح الجابري أن الأمر لايتعلق بعصورنا الوسطى وحدها بل إنه يشمل أيضاً أزمنة تأخرنا المتواصلة.

وقد اتجه التحليل في هذا المصنف المدشِّن لمشروع نقد العقل العربي نحو الدفاع على ضرورة إطلاق عصر تدوين جديد، يتيح لنا بناء مرجعيات جديدة قادرة على تخطي المرجعيات الوسطوية التي انتظم في إطارها تفكيرنا الوسطوي، من أجل كسر البنية الفقهية السائدة، ومحاولة زحزحتها، للتحرر من كل ما هو ميت ومميت في كياننا العقلي.

أما الجزء الثاني من نقد العقل العربي، المخصص لفحص بنية النظم المعرفية القائمة في الثقافة العربية، فقد جاء في صورة معمار نظري متماسك، معمار مبني على أصول وقواعد محددة، ومتجه لتركيب المادة التراثية وفق تصور معين لتاريخ تشكل الأفكار، وانطلاقاً من توجه فكري عام يروم تشخيص مظاهر التصلب والإنغلاق والتفسخ التي لحقت وتلحق أنظمة المعرفة في ماضينا وحاضرنا.

إننا نعتقد أن هذا الجزء بالذات، بالرغم من كل ما سيقال عنه وعليه، سيظل عملاً نظرياً هاماً في سجل الفكر الفلسفي المغربي والعربي، إنه الروح المجسدة لأطروحة نقد العقل التي تجد في «تكوين العقل العربي» مقدماتها الأساس وبوصلتها الناظمة والموجهة.

صحيح ومؤكد أنه يتضمن كثيراً من الأمور التي تقبل الجدل، وتقبل الأخذ والرد من قبيل تساهله في ضبط حدود الإيديولوجي والمعرفي في قراءة التراث، وفي تحيزه الصريح لمنتوج الثقافة العالِمة، ثم في مسألة مراوحته الخطى بين الإتصال والإنفصال عن التراث . . إلا أنه رغم كل ما ذكرنا يظل كتاباً مفتوحاً، وميزته الكبرى أنه يعي الحدود التي يصوغها بنفسه لنفسه دون مركبات نقص ودون استعمال لغة الخشب التمجيدية.

3 - أبرزنا في التحليل السابق أهمية الجزء الأول والثاني في مشروع نقد العقل

العربي، ونريد أن نؤكد أن نص «تكوين العقل العربي» يشكل كما قلنا البوصلة المتحكمة في باقي الأجزاء . فهو يحدد في طريقة كتابته وفي خلاصاته الأساس المعالم العامة للمسارات الكبرى التي اتخذها البحث في الجزء الثاني، وربما في باقي الأجزاء الأخرى. . أما الجزء الثاني فقد شكَّل بمعماره المفاهيمي المجرد والمحدَّد بدقة كبيرة. روح المشروع وبؤرته الجامعة، النواة الصلبة في العملية التأليفية النقدية التي تخطى بها الجابري القراءات التي سبقته في مجال التفكير في التراث ومنتوجاته.

لكن صدور الجزء الثالث والرابع خلخل النمطية البنيوية والشكلية للمقاربة الأصلية في المشروع، وترتب عن ذلك ما يمكن أن نسميه تجاوز الخطاطة الناظمة للمشروع، حيث تحكمت مادة البحث في نظام كتابة الجزأين الأخيرين، كما تحكمت طبيعة موضوعاتهما في تركيب أشكال جديدة من المقاربة، وقد تجلى ذلك ليس فقط في المحتوى العام لهذه الأجزاء بل إنه أعلن عن نفسه في عناوينهما الفرعية كذلك.

قد تكون هذه المسألة طبيعية في مجال البحث، وخاصة في المجالات المرتبطة بفضاء البحث في الإشكالات التراثية وتاريخ الأفكار. إلا أنها تقلل من درجة تماسك الإحكام الصوري المفترض في عمل يتجه لمحاصرة بنية العقل العربي الإسلامي، نظام الفكر الإسلامي في كليته الخطابية والمنهجية العامة. بهدف بناء وتركيب المعطيات التي تسمح بتجاوز هذه البنية وتجاوز آلياتها النظرية العتيقة والمتخشبة.

لكن تقلص وتراجع درجة التماسك في علاقة الأجزاء الأخيرة بالأجزاء الأولى لا يقلل من أهمية المصنفين الأخيرين، وهو إن كان يعبر عن إشكال منهجي قابل للمعاينة من طرف المتابعين لفكر الرجل، فإنه لا يقلل أبداً من قيمتهما المعرفية وقيمة النتائج المستخصلة منهما في معارك التحديث والنقد القائمة في الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر. بل إننا لانجد أي حرج في القول بأن موضوعات الكتابين الأخيرين أتاحت لصاحبها معاينة مباشرة لكيفية تمظهر المعارف السياسية والأخلاقية في دائرة الفكر الإسلامي، وفي علاقتهما معاً بنظام القياس المهيمن وكذا بباقي الأنظمة المحدَّدة لمجال العقل العربي.

ولاشك أن هناك صعوبات فعلية تواجه الباحثين الذين ينتقلون في مقاربة الظواهر النصية التراثية من المستوى النظري إلى المستوى العملي، من الفلسفة إلى الأخلاق، ومن علوم المنطق واللغة إلى السياسة والتدبير، أو ينتقلون من الفكر البرهاني إلى فكر الكشف والشطح، حيث يصبح حجم الكلمات والعبارات مختلفاً تماماً عن شحنتها

وحمولتها الدلالية العادية، مما يَعْسُرُ معه وبسببه إمكان تركيب البنيات، وتحديد المبادئ الصانعة للمفاهيم والإنساق.

يدرك الجابري بحكم تمرسه بالنصوص التراثية وإلمامه بكثير من **نتائج الدرس الإبستمولوجي في الفلسفة المعاصرة**، نقول إنه يدرك كل ما كنا بصدد تحديده ونحن نمهد لتقديمنا لكيفيات بنائه لمحددات وتجليات **العقل السياسي العربي**، ثم تحليله النقدي **لنظم القيم في الثقافة العربية**، وهو ما يشكل محتوى مصنف الجزء الرابع من مشروع **نقد العقل العربي**.

4 ـ العقل السياسي العربي، القبيلة والغنيمة والعقيدة

1- يستند مشروع نقد العقل العربي إلى مرجعية نظرية فلسفية واضحة الملامح، وهو يستثمر في نظامه في التحليل والتركيب والبناء مجموعة من **مفاهيم الفلسفة المعاصرة المستمدة من المجال الإبستمولوجي ومن مجال الفكر السياسي المعاصر**، إضافة إلى نتائج عنايته **بأصول الثقافة الإسلامية** ومتونها الأساس في المجالات والقضايا التي يتجه لبحثها. وهو ينجز كل هذا العمل في مختلف مراحل إنجازه لمشروع نقد العقل لا يتخلى عن هواجسه السياسية، وهي هواجس تسلم **بالدور الكبير الذي تمارسه الأفكار في المجتمع وفي التاريخ**. وسنتبين من خلال **استعراضنا المختزل لمحتوى نقده للعقل السياسي العربي** المرجعيات المنظمة لعمليات التفكير كما سنكتشف جوانب من الكفاءات التحليلية التي تضمنها الكتاب. وسنتبين في النهاية **حضور أسئلة التاريخ وأسئلة الحداثة والنقد** ونحن نقف على النتائج والخلاصات التي بلور الكاتب بكثير من الجهد وبكثير من **الحس التاريخي السياسي والوعي النقدي**.

ورغم صعوبة إنجاز هذا التقديم، وذلك بحكم **الهندسة المركبة والمتداخلة للكتاب** فإنه يمكن إيجاز محتواه في الصورة الآتية: في الكتاب **مدخل نظري منهجي** عام يكشف فيه الباحث في البداية كل أوراق بحثه حيث يعمل على توضيح **الأوليات المفهومية التي استعمل أثناء تفكيره في العقل السياسي العربي وتجلياته**، وواضح أنه (أي المدخل) كُتب بعد الإنتهاء من كتابة الكتاب، ويبدو لي أن مكانه السليم يقع في نهايته. وإذا كنا قد تعودنا في إطار التقاليد الأكاديمية الكلاسيكية أن تشكل **المداخل المنهجية مقدمات**، لما ننجز من أعمال، فإنني أعتقد أن الأمر لا يكون ناجحاً دائماً بالضرورة، ولو شكّل هذا المدخل فصلاً أو جزءاً من خاتمة مطولة لكان أفضل.

يقدم الباحث في هذا المدخل الطويل أهم المفاهيم التي فكّر بواسطتها ومن

خلالها في **العقل السياسي العربي**. وذلك من قبيل مفهوم **المجال السياسي**، **ومفهوم اللاشعور السياسي**، **ومفهوم المخيال الإجتماعي**، وفي فصل لاحق يورد مفهوماً آخر هو مفهوم **الكتلة التاريخية**، وهو مفهوم استعمله غرامشي ووظفه الكاتب في سياق تحليله لبعض مراحل التاريخ الإسلامي. إضافة إلى ما سبق يستعمل الباحث مفاهيم أخرى مستمدة من التراث. المفاهيم الأولى **مرجعيتها غربية** وقد استعملت **في الفلسفة والفكر السياسي والعلوم السياسية المعاصرة**، وبعضها تم إنتاجه **في الدراسات الانثروبولوجية**، كما وظف الباحث أيضاً **مفهومي القرابة والدين** ودورهما **في بنية المجتمعات غير الرأسمالية**. أما المفاهيم التراثية المعتمدة في الكتاب فهي: **القبيلة والغنيمة والعقيدة**، ويعتبرها المؤلف من **ثوابت العقل السياسي العربي**. هذا إضافة إلى المناقشات الغنية التى أثارها في هذا المدخل المنهجي، وذلك ببحثه في **طبيعة التشكيلة الإجتماعية العربية الإسلامية ودورها في لحم مفاصل التاريخ الإسلامي**.

واضح إذن أن هذا المدخل **يحدد مرجعية الباحث المزدوجة**: فهناك جزء من المفاهيم يتعلق بالفكر الغربي والتاريخ الغربي، وجزء آخر يتعلق بالفكر العربي والتاريخ المحلي، مع وعي نقدي بما يسميه الباحث **لزوم تَبْيِئَةِ المفاهيم الإجرائية** المستعملة من أجل جعلها مطابقة لمادة المعطيات الخاصة بالتاريخ المحلي والتراث الخاص.

تكشف هذه المقدمة المنهجية بانفتاحها على بعض مفاهيم الفكر المعاصر **أهمية مواجهة التراث بالأدوات المنهجية الجديدة**، وقد كان لهذا الأمر نتائجه الهامة في مستوى التحليل وهو ما سنوضحه بكثير من الإختصار.

2- يقسم الباحث كتابه إلى قسمين كبيرين: قسم يتناول فيه ما أطلق عليه محددات **العقل السياسي العربي: القبيلة، الغنيمة، العقيدة**. وقد فكر الباحث في المعطيات المرتبطة بهذه المفاهيم من خلال قضيتين مركزيتين هما: **من الدعوة إلى الدولة** ثم من **الدولة إلى الفتنة**. وحاول من خلال هاتين القضيتين تركيب تصوره الخاص لصيرورة **الزمن السياسي**. **الإجتماعي، الإقتصادي والعقائدي في تاريخ الإسلام وإلى حدود الحقبة العباسية**، وذلك انطلاقاً من تسليمه بأن ما حصل بعد هذه الحقبة لم يؤثر رغم معطياته العديدة **في روح الخطاطة المفهومية والتاريخية التي تَبَنَّاها**.

فحص الباحث معطيات **القبيلة والغنيمة والعقيدة** في القضية الأولى، **من الدعوة إلى الدولة**، كما عالج المعطيات نفسها في إطار القضية الثانية **من الدولة إلى الفتنة** مراعياً في عمله مقتضيات التسلسل التاريخي ومستبعداً الأمثلة المنافية لمقاصده العامة،

فجاءت حصيلة هذا القسم قراءة جديدة في التاريخ السياسي العربي، أبوابها الكبرى هي: الدعوة، الدولة (دولة الخلافة، ثم دولة الملك، ثم الدولة السلطانية الإسلامية)، الردة والفتنة. وهي قراءة أعتقد أنها لامست بقوة أسئلة وقضايا هامة في موضوعات الغنيمة والقبيلة، ونجحت في إخفاء أسئلة كثيرة تتعلق بموضوع العقيدة، وفي هذه النقطة بالذات نحن نسجل واقعة نصية ولا نصدر حكماً.

أما القسم الثاني، وقد تضمن أربعة فصول تتعلق بجوانب معينة من تجليات العقل والممارسة السياسية العربية، جاءت عناوينها بالتتابع الآتي: الأيديولوجيا الأموية الجبرية، ميثولوجيا الإمامة، الأيديولوجيات التنويرية، الأيديولوجيا السلطانية. وقد أحسَسْتُ بعدم توازن الكتاب وذلك لطغيان القسم الأول بطابعه الحدثي الوقائعي على القسم الثاني المخصص للتجليات والمظاهر الفكرية.

بعد هذين القسمين هناك خاتمة قوية جداً وقد جاءت في صورة مقالة فلسفية في روح النص الذي أنجزه المؤلف. إنها خاتمة مكثفة وهي في نظري ترفع عن القارىء جزءاً كبيراً من التعب الذي لحقه من جراء متابعته لفصول الكتاب الطويلة، وخاصة القسم الأول الحدثي التاريخي المستوعب لكثير من النصوص والوقائع. ورغم اهتمامي بموضوع الكتاب ومتابعتي لأغلب ما كتب صاحبه فإنني شعرت بتعب كبير في مواجهة النصوص والأحداث الناظمة لنسيج القول فيه. ورغم كل ذلك فإن جدة التناول وطبيعة الخلاصات التي ينتهي إليها الباحث تُنسي القارىء صعوبات القراءة والمتابعة وتدفعه للتفكير في صيرورة ومآل التاريخ السياسي في الإسلام.

أما خلاصة النقد المباشر الذي يوجهه الجابري للعقل السياسي العربي فقد جاءت في الخاتمة وقد لخصها بنفسه، وقدمّها في صورة مطلب العمل على ثلاث واجهات للتمكن من إنجاز معركة نقد ومحاصرة العقل السياسي العربي السائد والمهيمن:

الواجهة الأولى هي واجهة العمل من أجل تجاوز بقايا القبيلة في الواقع العربي وذلك ببناء مؤسسات المجتمع المدني، حيث لا يمكن أن نتجاوز قيود الماضي المجتمعية والفكرية إلا بتجاوز كل بقايا المجتمع القبلي في الواقع العربي. ولن يتأتى لنا ذلك إلا بتدعيم كل ما يساهم في إيجاد وترسيخ مؤسسات المجتمع المدني في مجتمعنا.

الواجهة الثانية وتتعلق بالغنيمة، ويدافع الباحث فيها عن ضرورة ولوج باب الحداثة الإقتصادية من أجل اقتصاد عربي عصري يواكب متطلبات المجتمع المدني ويواجه الوضع الإقتصادي المتردي في أغلب البلدان العربية.

وأما الواجهة أو المعركة الثالثة فهي معركة العقيدة التي يجب أن تخاض للتمكن من تحويل هذه الأخيرة إلى مجرد رأي، يقبل مبدأ الإختلاف ويسمح بتعدد الرؤى والإختيارات الفكرية داخل المجتمع.

وفي نظرنا فإن هذه المعارك الثلاث رغم أنها جاءت في صيغ مكثفة ومختزلة في النص وفي خاتمته بالذات، فإنها كشفت عن جوانب أساسية من اختيار الباحث.

ونستطيع أن نسجل في هذا السياق ملاحظة أولية تتعلق بالطابع الليبرالي لهذه المبادىء، ذلك أن العمل من أجل مجتمع مدني، ومن أجل اقتصاد عصري، ثم من أجل حرية الرأي والعقيدة يوضح جانباً هاماً في خلفية القراءة الناظمة لهذا الكتاب، إنه يُحدد بعض ملامح الأفق الفكري الذي ينتظم في إطاره مشروع نقد الجابري للعقل السياسي العربي في أبعاده التاريخية ومظاهره الفكرية.

5 ـ العقل الأخلاقي العربي،
نحو تجاوز هيمنة قيم الصبر و الطاعة

1- عندما نقرأ المجلد الرابع من كتاب نقد العقل العربي وعنوانه: «العقل الأخلاقي العربي» دراسة تحليلية نقدية لنظام القيم في الثقافة الإسلامية. نكتشف الأهمية الكبرى التي يقدمها هذا المجلد وهو يتجه للإحاطة المَرتَّبة لتمظهرات الأخلاقي في الفكر الإسلامي، كما نكتشف أهميته القصوى بالنسة لأطروحة نقد العقل العربي. فقد مارس الجابري في هذا العمل الموسوعي عملية مسح نظرية تاريخية للخطاب الأخلاقي ونظام القيم في الإسلام، وتعد هذه العملية بالصورة التي أنجزت بها عملاً غير مسبوق. إنها تفتح أمام الباحثين قارة كاملة للبحث والتأمل وبلورة الأسئلة المساعدة على مزيد من التفكير في منظومة القيم كما تشكلت في تاريخ الفكر الإسلامي.

إن قراءته التامة والعناية بمقدمات فصوله وخلاصاتها، وكذا الإنتباه إلى لحظات توقفه عن إصدار الأحكام التي نجدلها موقعاً في بياضات خطابه، تجعلنا ندرك المغامرة البحثية الجادة المتضمنة في هذا العمل.

صحيح أنه مثل غيره من أعمال المؤلف الأخرى يتضمن مستويات أولية وعامة في البحث، وهذه المسألة تبدو جلية عندما نلاحظ أن الباحث يلجأ باستمرار إلى التذكير بقضايا تبدو واضحة متداولة في أوساط المختصين في الفكر الإسلامي والمتخصصين في المجال السياسي الأخلاقي داخل هذا الفكر على وجه الخصوص. إلا أن البنية العامة للكتاب تكشف عن مقاربة شمولية، مقاربة يتقاطع فيها التحليل النصي بالتحليل التاريخي، والمقاربة البنيوية بالتوجه الإيديولوجي، وهي الخطوات المنهجية المقرَّرة في مقدمة كتابه «نحن والتراث»، والتي تم التركيز فيها على اللحظة البنيوية بصورة أكبر في المجلد الثاني من رباعية «نقد العقل العربي»، وعنوانه «بنية العقل العربي». أما المواصفات الأخرى التي ذكرنا في بداية هذه الفقرة فإنها تفهم ضمن هواجس الباحث

التربوية والسياسية، حيث يلجأ في مجمل كتاباته إلى التبسيط والتوضيح ليبلغ رسالته إلى أوسع قدر ممكن من القراء والمهتمين.

ان قوة مجلد العقل الأخلاقي العربي، تتجلى في إعادة بنائه لمجال الأخلاق في الفكر الإسلامي، وذلك بضبط حدود وأصول ومرجعيات هذا المجال. وما يدعم مشروعية هذه العودة ويرفع من قيمتها في البحث هو عودتها إلى مضان تراثية لم تتم العناية بها في مصنفات تاريخ الفكر الأخلاقي وتاريخ القيم، نقصد بذلك كتابات الترسل المعروفة بكتب النثر الأدبي وكتب البلاغة، حيث كان الإهتمام بهذه المصنفات في تقاليد البحث الجارية في الثقافة العربية يتم في مستوى الشكل أي يتم في مستوى البحث في تطور الأساليب البلاغية في التعبير، دون عناية بمحمول الكتابة في أبعاده ومستوياته وطبقاته النصية المختلفة.

يعود الباحث إذن إلى الخطب والرسائل والعهود مستقرئاً نوعية القيم التي تُظهر وتضمر، وبانياً التصورات والمفاهيم الأخلاقية المرسلة في سياقات ومناسبات مختلفة، حيث كانت الرسائل والخطب تقترب من موضوعات ومجالات فكرية سياسية تاريخية متعددة، لكنها كانت في الوقت نفسه تتشكل في إطار مأثور أخلاقي وحِكَم جاريةٍ وَباثَّةٍ لقيم معينة، إضافة إلى نمطيتها التعبيرية الراعية والحاضنة لقيم علىٰ حساب أخرى، حَيث تصبح الكلمات والجمل المختارة مناسبة لتعزيز قيم معينة على حساب أخرى يتم تناسيها وتغييبها إرضاء لمصالح معينة . .

كما عاد الباحث إلى كتب الأدب، كتب الجوامع الحافظة لذاكرة الثقافة الإسلامية، مُدونات ابن قتيبة في «عيون الأخبار»، وجوامع ابن عبد ربه في «العقد الفريد». وقد أطلق على هذه المصنفات اسم " سوق القيم"، مستعيراً التسمية من المجال الإقتصادي المالي بمختلف الإيحاءات التي تتركها هذه التسمية في النص وفي ذهن المتلقي، ليتمكن من وضع يده على سوق القيم الأخلاقي في الثقافة الإسلامية، إذ عملت نصوص الفكر الإسلامي على إعادة إنتاج قيم السوق المتداولة في المأثور المنثور بصيغ وأساليب متعددة، وداخل أنماط متعددة من القول كما هو محفوظ ومذكور في التراث الإسلامي.

2- تمَّ بناءُ مجلد القيم في قسمه الأساس، بالإستعانة بآلية التفكير في المرجعية باعتبارها الخلفية النظرية المرتِّبة لنظام القيم في العقل العربي الإسلامي. وقد عدَّد الباحث المرجعيات التي وجهت آلية إنتاج سلع سوق القيم الأخلاقية كما تم تداولها في التاريخ والمجتمع الإسلامي في الموروثات المركزية الآتية: الموروث العربي

«الخالص»، الإسلامي «الخالص»، ثم اليوناني والصوفي والموروث الفارسي. إلا أنه أبرز في نهاية التحليل أن هذه المرجعية كانت تخضع في نهاية المطاف للتأسيس الذي أنجزه كُتَّابُ عصر التدوين، الذين تحدث عنهم بوضوح في «تكوين العقل العربي» أثناء بنائه وتركيبه لأطروحة تأسيس العقل العربي في عصر التدوين. ففي هذا العصر بالذات سيمارس ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب وكتاب الدواوين في الدولة الأموية والعباسية، الدور الأكبر في تحديد القيم وتحديد مصطلحاتها ومأثوراتها. وما تظهره هذه المصطلحات والمأثورات وما تخفيه من دلالات تشكلت وأعيد تشكيلها خلال حقب التاريخ الإسلامي في تجاوب مع متطلبات الشروط التاريخية المواكبة لها، حيث يقوم السقف الأخلاقي بتدعيم مواقف واختيارات معنية ولغات مخصوصة، ومُخَاصَمَةِ نقائضها.

هناك مرجعية كبرى إذن انتظم في سياقها خطاب الأخلاق ونظام القيم في الفكر العربي الإسلامي، مرجعية تمكنت من التعايش مع مرجعيات قائمة وأخرى في طور النشأة، وثالثة قادمة من أزمنة وقارات أخرى، يتعلق الأمر بمرجعية الأخلاق السياسية، والسياسة الأخلاقية الفارسية التي شكلت العمود الفقري المؤَسِّس لسوق القيم في الفكر الإسلامي وبدون منازع.

كانت ملامح هذه المرجعية واضحة في «العقل السياسي العربي»، وقد حدد الكاتب بعناية قَسَمَاتها العامة في الفصل الذي عنونه بالإيديولوجيا السلطانية. لكنها في «العقل الأخلاقي العربي» أصبحت أكثر جلاء وتحولت إلى موضوع مستقل للبحث، موضوع اجتهد الكاتب في فتح أسئلته على مجموعة من الخلاصات، لكنه عندما اختتم كتابه وضع لها عنواناً في صيغة جملة فعلية دالة، «لم يدفنوا بعد أباهم أردشير»، فنقلتنا هذه الخاتمة بعنوانها المثير إلى عتبة مقدمة الجزء الأول من رباعية النقد، وخاتمة كتاب «الخطاب العربي المعاصر»، ذلك أنه إذا كنا في نظر الباحث لم نتمكن من التخلص من المرجعية الفارسية التي تمثلها أخلاق الطاعة في السياسة والعمل، فإن معنى ذلك أن معركة نقد العقل ما تزال قائمة ومفتوحة، وهي تصبح غير ذات موضوع عندما تتفسخ لغة أردشير (أخلاق الإستبداد الفارسي التي تمظهرت بها السلطة في التاريخ الإسلامي، وتبناها الخطاب السياسي الإسلامي، خطاب الآداب السلطانية والثقافة السياسية الملوكية) وتتحول إلى جثة ثم إلى تراب داخل التراب. أما عندما تستمر هذه اللغة حاضرة في فكرنا وسلوكنا الأخلاقي والسياسي فإن هذا الأمر يكسب مشروع نقد العقل شرعيته ومشروعيته التاريخية والنظرية.

يتوقف الباحث في سياق تحليله المستفيض لنظام القيم التراثي الإسلامي، يتوقف عند مسألة هامة تتعلق بما أطلق عليه تغييب الفرد في الأخلاق الإسلامية، ومعنى هذا أن القيم الكسروية المدعِّمة لأخلاق الصبر والطاعة، ظلت تستبعد الفرد مانحة صفة التفرد الإلهي للسلطان وذلك في إطار المماثلة التي ترفع الملوك إلى مرتبة الآلهة، مُتحدثةً عن الخاصة والعامة، وخاصة الخاصة والدهماء، مغيبة ومستبعدة الكيان الذاتي المفرد، هذا الكيان الذي يتحدد ميلاده في العصور الحديثة في سياق الأخلاق الحديثة والفلسفة السياسية الحديثة، حيث يصبح «مواطناً» معبراً عن الطفرة التاريخية التي حققتها الأزمنة الحديثة في مجال النظر إلى الإنسان والمجتمع، ثم في مجال النظر إلى السياسة والأخلاق.

* * *

تتكامل مباحث رباعية نقد العقل العربي، في مستوى وجهتها النقدية العامة، وتبني أطروحة فكرية هامة في الفكر المغربي والفكر العربي في مجال قراءة التراث. وهي في شكلها ومحتواها تقدم مغامرة بحثية مشفوعة بحماسة دَعَويَّة، ووعي تاريخي يتمتع بمواصفات البحث التاريخي والفلسفي الملتزم بمقدمات معينة، والهادف إلى بلوغ مرامي ومقاصد مرسومة سلفاً، وهو أمر يبرز بجلاء معادلة تحويل المواقف النقدية من التراث إلى مواقف قابلة للإستيعاب، داخل فضاء البحث عن سبل النهضة العربية، الموصولة بشرطها الذاتي، والمستوعبة في الوقت نفسه لمكاسب الآخرين وفي كل المجالات. فالكاتب يلح على أن المعطى التراثي مِلكٌ جماعي، وإذا كان البعض يستعيده باللغة المعادة المكرورة وبحس تقليدي ودوغمائي، فإن جهود الجابري قد أعلنت بجلاء أن المكون التراثي قابل للإستخدام في معارك الحاضر السياسية. اذا ما تمت قراءته بوسائل منهجية جديدة، وإذا ما نظر إليه في تاريخيته حيث تتقلص شحنته المتعالية، لتفسح المجال أمام دلالته المُشْرَعَة على أكثر من أفق، وأكثر من نظام في التعقل والفهم والتأويل، وفي هذا السياق قد لايكون الأمر محرجاً ولامانعاً للتقدم اذا ما أطلقنا مشاريع في كشف أبعاده واكتشاف مجاهله، لنتمكن من محاصرة الفهم التقليدي الذي يرهن التاريخ الإسلامي في معيارية لا تاريخية، ويحول منتوجات التراث إلى أقانيم محركة للتاريخ من خارج التاريخ، وهذه المعركة في نظر الباحث ستظل دائما معركة مطلوبة وملحة، ولن تنفع فيها المواقف المتعالية أو الرافضة، أو المواقف الداعية إلى القطيعة بإطلاق دون تفجيرِ ولامحاصرةٍ نقدية لمحدوديته التاريخية والنظرية.

6 ـ النقد الفلسفي والهواجس السياسية

1- ركزنا أثناء تقديمنا لمساهمة الجابري في مجال الفكر الفلسفي المغربي على مشروعه النقدي في قراءة التراث، ومعنى هذا أننا اعتبرنا أن جهوده الفكرية في باب تطوير الفكر الفلسفي المغربي والعربي تتمثل في أطروحته القارئة للمكَوِّنِ التراثي في علاقته بإشكالية النهضة العربية.

لايعني هذا أن جهوده الفكرية قد انحصرت كلية في هذا المجال وحده، قدر مايعني أن قراءاته للتراث وتركيبه لأطروحة نقد العقل العربي تقدم رؤية متكاملة ومتماسكة في باب تعيين كيفيات مواجهة التراث، وكيفيات الإستفادة الخلاقة والمنتجة من آثاره في معارك الحاضر والمستقبل

والذين يتابعون إنتاج الرجل وجهوده الفكرية المتواصلة يدركون التجليات والمظاهر الأخرى للأعمال التي مافتئ يركبها، وخاصة في مجال الفكر العربي المعاصر، حيث يواصل الباحث مساءلته لمشروع النهضة العربية في علاقاته المتنوعة بإشكالات الوجود القومي، وإشكالات الصراع العالمي التي تنخرط فيها المجموعة العربية بحكم المواقع التي تحتل في فضاء الصراعات القائمة والمحتملة الوقوع في العالم.

يحاول الأستاذ الجابري النظر في الإشكالات الراهنة في العالم العربي الإسلامي موظفاً تجربته الفكرية وتمرسه بالتحليل التاريخي، في بناء تصوره للقضايا من زاوية لاتغفل أبداً متطلبات القضية العربية والقضايا الوطنية، وبروح تفسح المجال للإجتهاد الذي لا يغفل الطابع المعقد والمركب لإشكالات تاريخنا المعاصر.

إلا أن كل تنويعات الجابري في البحث تعود لتستثمر اختياراته الأساس في باب الموقف من التراث. إن النقد كآلية من آليات عمل العقل اليقظ والفاعل، العقل

المستوعب لروح المعرفة العلمية في صيرورتها، والمعرفة الفلسفية في كفاءتها التنظيرية النقدية الخلاقة هو القاعدة الكبرى الناظمة والموجِّهة لمختلف التنويعات التي يُبلورها وهو يعالج قضايا وإشكالات مختلفة. لكن ماذا يقصد الجابري بالنقد في رباعيته وفي مشروعه الفكري ككل؟

2- لايحيل مفهوم النقد في أعمال الجابري إلى مرجعية مخصوصة، ولا إلى مدرسة فلسفية بعينها، وهو يحيل دون شك إلى عقلانية فلسفة النهضة، العقلانية الديكارتية في تجاوزها للإرث الأرسطي وإرث العصور الوسطى اللاهوتي، كما يحيل إلى العقلانية الكانطية وعقلانية الأنوار في القرن الثامن عشر، ولعل المفهوم كما يستعمله الجابري يستوعب أيضاً جوانب من روح عقلانية القرن التاسع عشر كما تبلورت في المنظومة الفلسفية الماركسية.

هذا في مستوى الإيحاءات المرتبطة بتاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ولكن المفهوم يحيل أيضاً في أعماله إلى نتائج الأبحاث الجارية في مجال الإبستمولوجيا، حيث يتم تركيب معقولية وعقلانية المعارف العلمية المختلفة في إطار الأنساق الأكسيومية وذلك تحت تأثير الدور الذي أصبحت تلعبه الرياضيات في المعرفة العلمية المعاصرة.

يستفيد الجابري من مختلف مكاسب درس الفلسفة في مجال ترتيب وتعيين ملامح النقد، وذلك بهدف الإستعانة بهذه المكاسب في تحليل القاعدة التراثية المهيمنة بطابعها النصي الوثوقي، ومعطياتها المعطلة لكفاءة النظر والتفكير بفعل مالحقها من تهميش وتراجع، وذلك تحت ضغط الطفرات المعرفية المواكبة للثورات العلمية المعاصرة.

لايتواني الجابري في مراجعته النقدية للتراث عن توظيف كل الإيحاءات التي تسعف بممارسة رصد قادر على كشف محدودية المكون التراثي في علاقته بأسئلة الحاضر، وفي عقلاقته بمحصلة الفكر المعاصر. لكن الحضور الأقوى للدلالة النقدية يتمثل في عنصرين نظريين أساسيين: ايحاءات النقد الأنوارية المستوَعبَةِ ضمن المكاسب الجديدة للعلوم الإنسانية، وايحاءات العمل المركب الذي يضفي على النقد والمشروع النقدي روح التجربة الخاصة، وذلك بإضافة محمولات دلالية توّسع وتضيِّق من دلالته النظرية العامة المؤسَّسة في سياقات تاريخية فكرية أخرى مختلفة عن الإطار الجديد التي يتم فيه استيعاب المفهوم، لأداء وظائف محددة في سياق الفكر العربي المعاصر وضمن معادلات تاريخية اجتماعية جديدة.

هل نستطيع القول بناء على ماسبق إن النقد في رباعية نقد العقل العربي يستفيد من روح المفهوم ، ويعمل على تبيئته بهدف تطويره ومنحه إجرائية أوسع؟ نحن لانشك في هذا الأمر، فالمفهوم في أعمال الجابري يكتسي طابعاً خاصاً، إنه يرتبط فعلاً بالمرجعيات التي حددت ملامحه العامة ودلالته المركزية لكنه يكتسي أبعاداً أخرى في لحظات استعماله الجديدة.

3- لايقوم الجابري أثناء دفاعه عن العقلانية والنقد، وتفكيره في بناء الحداثة العربية بنقل المفاهيم وبدون مراعاة مقتضيات الظروف والأحوال، إنه يعمل فعلاً من أجل تهيىء الشروط المساعدة على توطين المشروع الحداثي في ثقافتنا ومجتمعنا وسياستنا، لكنه يقيم اعتباراً كبيراً لعوائق الشرط التاريخي، عبء التاريخ والتراث المهيمنان على الحاضر في أبعاده المختلفة.

يتحول النقد في مشروع الجابري الفكري إلى مجرد أفق عام، أفق منفتح على أزمنة قادمة، فالحاضر مكبل بقيود من حديد، وتكسيرها يتطلب مقاومة قوية ومنازلات لا تتوقف الا لتبتدىء، وذلك داخل دائرة من الصراع المرتبط بإشكالات كبرى لاتنفع فيها الإختيارات الفردية المعزولة عن دائرة الصراع، الإختيارات التي يكون بإمكان أصحابها إعلانها والتعبير عنها، لتظل شاهداً على فكر غريب عن أرضه وزمانه وأهله، ولهذا السبب يتردد الجابري كثيراً في إعلان المواقف المنسجمة مع بعض مقدماته، ولعله في كثير من أعماله يقف على نتائج مناقضة لبعض مقدماته، والسبب في ذلك هو إدخاله للمتغير السياسي والإجتماعي في لعبة التفكير في المستقبل، لعبة التفكير في النهضة والتقدم.

تحضر في مشروع النقد الذي أنجز الجابري كثير من الحسابات السياسية، وكثير من الهواجس السياسية، كما تحضر حسابات توسيع دائرة المتنورين، وذلك باستعمال اللغة الشارحة، واللغة الموجَّهة لأكبر قدر ممكن من الجمهور.

ولأنه يريد للفكر وظيفة فعلية وفاعلة في التاريخ، فإنه يخاطب في أعماله فئات واسعة ومتنوعة بهدف توسيع مجال استثماره الرمزي والتاريخي.

في هذا السياق، ينتقد الجابري المواقف الرديكالية من التراث ويعتبرها مواقف سهلة وبسيطة، كما ينتقد سدنة التراث وحراسه، وهم في الأغلب الأعم فقهاء الظلام الذين يكتفون بحفظه وتقعيده، ثم حفظه ونظمه، ثم حفظه وذكره. وهو الأمر الذي يحول الذهن إلى ذاكرة، والفهم إلى حفيظة والمعرفة إلى تذكر واستظهار، ويجعل

الأقدمين ينطقون بلسان المتأخرين، والأحياء ينطقون بلسان الأموات. . . فهؤلاء وأولئك في نظر الجابري يشتركون في خاصية الهروب، الهروب إلى الوراء، إلى لحظة دائرية مغلقة، أو الهروب إلى الأمام، حيث يمكن أن ينجح في الإختيار الثاني الفرد المتفرد، فيظل غريباً وسط جموع لاتستطيع مغادرة زمانها بالعمليات القيصرية وأدوات القطع الحاد التي تترك في الذات أمارات لا تنمحي.

* * *

إن الموقف التاريخي والعقلاني في نظر الجابري، يتطلب مراعاة أحوال الوقت، ويقتضي مباشرة النقد القادر على استيعاب الذات في تاريخيتها، واستيعاب العصر في زمانيته المفتوحة على زمانية الخصوصي والمحلي.

التدرج والمرحلية وضبط المكاسب وحصرها هي اللغة الأكثر تاريخية في نظرة، وكل الإستعارات الأخرى تصنع ما لايصنع مرة واحدة، أي أنها تصنع تحولات مفاجئة، وقطائع ممكنة، لكن مخزونات الذات التي لم تُفَتَّت وتُذَوَّب لتتلاشى، تظل قابلة للتضخم وقابلة للعودة المعانِدَة للطفرات القسرية المصطنعة.

إن هذه المواقف توضح أن الجابري وهو يفكر في إشكالية النهضة والتقدم في المغرب وفي العالم العربي، يحرص كل الحرص على الإستماع إلى وتائر سير التاريخ، محاولاً الإستفادة من تجارب التاريخ. لكن الأمر الذي لاينتبه اليه الجابري والذي يمكن أن يكون مناقضاً لمواقفه واجتهادات الفكرية، هو أنه يبالغ في استحضار الهاجس السياسي أثناء تفكيره في المشروع النهضوي، ناسياً أن تغليب الحسابات السياسية في مجال النظر يقلص من جذوة الفكر ويناعته، كما يقلل من جرأته، ولعله يبعد عنه شحنة الإقدام التي تعد جزءاً عضوياً من روح الإبداع في الثقافة والفكر.

إن المتابعين لأعماله يقدرون جداً استحضاره التام لمقتضيات الواقع، لكنهم يشعرون في الآن نفسه أن هذا الإستحضار يقلص من مغامرة الفكر وقدرته العجيبة على تحويل الأفكار إلى منارات إلى شظايا وشرارات مُعزِّزة ومُقَوِّية ولم لا مدشنة لإرادة التغيير والتقدم.

فلا ينبغي أن تتحول الهواجس السياسية إلى عائق أمام موقف من قدرة العقل على الإنطلاق، والتمرس بالتفكير في الأقاصي، بهدف تحويل المأمول إلى ممكن، وتفجير المستحيل ليتحول بدوره إلى ممكن، خاصة وأن مقدمات أعماله تسمح بذلك.

القطيعة والإستمرارية في التاريخ

العروي في مرآة الجابري

الجابري في مرآة العروي

العروي في مرآة الجابري
الجابري في مرآة العروي

1- يستطيع المهتم بالفكر الفلسفي في المغرب أن يتأكد من قوة **الحضور الرمزي الذي يمارسه كل من العروي والجابري في الثقافة المغربية والعربية.** فقد استطاع كل منهما أن **يبني رصيداً هائلاً من النصوص والأسئلة والمواقف**، وشكل إسهامهما الفكري المتواصل في الفكر المغربي خلال العقود الثلاثة المنصرمة، **علامة ثراء وغنى لاتقبل الجدل.**

ولأننا خصصنا لهما في سياق بحثنا وتقديمنا لأسئلة الفكر الفلسفي المغربي مجموعة من المقالات، نريد الآن أن نفكر في **كيفيات نظر كل منهما لمساهمة الآخر الفكرية**، وذلك بالإعتماد على نصوصهما **فيما تُظهر وفيما تُخفي**، وكذلك استناداً إلى **تصورنا الشخصي للموضوع**، خاصة وأننا نعرفهما معاً ونتابع بعناية أعمالهما، ونفكر فيما يفكران فيه.

وقد كنا ومازلنا نرى أن **غياب الحوار المباشر بينهما لايعني عدم وجوده**، ولعلنا ونحن نتابع بالتقديم والمناقشة المؤلفات التي يصدرانها، منذ انخراطهما في عمليات البحث والإنتاج وابتداء بالذات من مطلع الثمانينات، **نشعر بوجود حوار بينهما، حوار يحضر بغيابه ويغيب بحضوره، وذلك بحكم الأفق الناظم لأعمالهما، الأفق الزماني والأفق الإشكالي، والأهداف المُعلنة التي يرسمها كل منهما لمشروعه في التفكير وتصوره للعمل.**

صحيح أن الجابري بادر في منتصف السبعينات إلى مناقشة أعمال العروي بحكم الأسبقية الزمانية التي **خَوَّلت للعروي موقعاً خاصاً في الفكر المغربي في نهاية الستينات** إثر صدور **«الأيديولوجيا العربية المعاصرة»** (1967) وخلال السبعينات بمناسبة صدور

«تاريخ المغرب» (1970)، و **«أزمة المثقفين العرب»** (1973) ثم **«العرب والفكر والتاريخي»** (1974)، حيث باشر الجابري كما قلنا حواراً مع المؤلفات المذكورة، وخاصة **«الايديولوجية العربية المعاصرة»** و **«العرب والفكر التاريخي»**.

جرى الحوار المذكور على صفحات **جريدة المحرر**، التي نشرت سنة 75 سلسلة من المقالات لمحمد عابد الجابري **في نقد تاريخانية العروي**. ولاشك أن الذين تابعوا هذه المقالات قد تبينوا أن المسافة الفكرية بين الرجلين كما بدت في المقالات لم تكن واضحة المعالم، ولعل الثاني وهو يساجل الأول كان يقف معه في الخندق نفسه، لأن **الخلاف بينهما لم يكن حول الأسس والمبادئ والمنطلقات، قدرما كان خلافاً في التفاصيل والجزئيات . . .**

وقد بدت **صورة العروي الفكرية** في مقالات الجابري **متماسكة وواضحة المعالم**، كما بدت **صورة الجابري الفكرية** في تصوره لأطروحات العروي المناقَشة في المقالات واضحة **ومتماسكة**. رغم أنها كانت توحي في لحظة فحصها وتقصيها للجزئيات الخلافية بما يمكن اعتباره نقيض ذلك.

في اللقاءات الثقافية العابرة بينهما **لا يمكن أن نتحدث عن حوار أو خلاف معلن**، إن الصمت الذي يملأ هذه اللقاءات إذا ما حصلت، وحصل معها تبادل الحديث **يوحي بالجفاء، الجفاء المتبادل والمشخص في بناء كل منهما لمسافة محددة مع الآخر**. لكن فضاء الفكر الجامع بينهما وثقل الموروث التاريخي الضاغط على الحاضر، يمكن أن يبرر جوانب من هذا الجفاء، وذلك **بحكم الإختلاف الحاصل بينهما في بعض المنطلقات والتصورات، وبحكم بنيات التكوين الشخصية المختلفة.**

2 - لايرى المشتغل بتاريخ الأفكار في تنوع مقاربات الباحثين واختلافهما في المواقف **مسألة شخصية ومشخصنة**، رغم أنها كذلك بحكم الأمر الواقع ، لأن الذين ينتجون الأفكار أفراد لهم أسماؤهم وألقابهم وتخصصاتهم وطباعهم وأشكال اندماجهم في محيطهم الإجتماعي والسياسي داخل أوطانهم.

إن تنوع المقاربات الفكرية وتفاوتها في قيمة المعطيات التي تقدِّم، والنتائج والمواقف التي تقرر. يعكس أولاً **صعوبة الإشكالات التي يواجهها المفكر والباحث، ويتيح ثانيا إمكانية تطوير المواقف بالإستفادة من الآفاق التي تفتحها تناقضات المواقف واختلافاتها**، وهو أمر مفيد في باب **تعميق النظر في القضايا موضوع البحث والخلاف**، حيث تتاح إمكانية إعادة تركيب المختلف والمتناقض. وقد اغتنت الثقافة المغربية

والفكر العربي في نظرنا بالإختلافات القائمة بين كل من الجابري والعروي، وهذا أمر نتصور أنه يمكن أن تتولد عنه استقبالاً نتائج ومعطيات نظرية تتجاوزهما معاً.

إن الصمت المتبادل بين الباحثين يتضمن موقفاً غير معبر عنه، **فمرآة كل منهما لاتسع صورة الآخر، ولعله لاينعكس فيها كما هو، بل كما يتصوره الآخر**، ومرد ذلك يمكن أن نجد له أيضاً فهماً وتفسيراً في الإعتقاد المضمَر الذي يعتقده الباحث وهو يبني رؤيته للقضايا المبوحثة، حيث يتصور أن البناء الذي يقيم أكثر تماسكاً، وأكثر قوة من أبنية الآخرين، في حين **أن قيمة الواحد منهما لاتتضح إلا عند مقارنته بالآخر وبالآخرين، ومن هنا أهمية الإختلاف والتناقض في تاريخ الأفكار.**

إننا نعتقد أن اختلاف نظرة كل منهما في الجواب على **سؤال النهضة وكيفية تجاوز التأخر، بل وإختلافاتهما في كيفيات التعبير عن إشكالات الفكر ومفاهيمه، تعتبر مسألة طبيعية**، إضافة إلى كونها **مسألة مشروطة بمعطيات تتجاوز الأفراد الذين يجسدونها في نصوصهم ومنتوجاتهم الخطابية**. هذا هو معيار الإختلاف الفعلي في نظرنا وهو معيار يصبح فيه الفرد المُشخَّص والمعيَّن حالة وسط حالات لا حصر لها. . . ، حالة قابلة للفهم الموضوعي.

في «مفهوم العقل» لعبد الله العروي يرد اسم الجابري **في سياق لاتذكر فيه الأسماء، بل تذكر المواقف والإختيارات**، وذلك أثناء نقده **لنزعات الفكر التوفيقية الانتقائية التي تواصل انتعاشها وانتشارها في فضاء الفكر العربي المعاصر**. إنه يرد ضمن تيار كبير دشنه الشيخ محمد عبده، وقدم في إطاره **المواقف الأكثر تفتحاً وانفتاحاً على العصر، فكل النزعات التوفيقية والتوافقية التي تعادل منتوج الفكر المعاصر بالإنتاج الفكري في عصورنا الوسطى**، تندرج ضمن الإختيار الفكري الذي رسمت ملامحه العامة كتابات محمد عبده، وهذا الأمر يعني في نظر العروي أنه **آن الأوان للقطع كلية مع لغة المخاتلة في مواجهة الماضي، وفي التفكير في وصل الحاضر بالماضي، والمستقبل بالماضي. فلا خلاص من التأخر في نظر العروي إلا بإعلان القطيعة والتسليم بها**، والإنخراط الواعي في تأسيس ما يضمن تكريسها، بما يُمكِّنها من تجاوز تيارات التقليد والتوفيق المحَافِظة.

لم يتجاوز الجابري في تصور العروي وبناء على معطيات نص **«مفهوم العقل»، اختيار الشيخ المؤسس لأول حركة توفيقية متفتحة على مكاسب العصر، وساعية لتمثل هذه المكاسب بدمجها في الذات**، الحريصة على هويتها حرصها على التجاوب الإيجابي مع رياح التغيير العاتية.

لا يرد اسم الجابري كما قلنا في النص، لكن اختياراته الفكرية تحضر كمواقف يتجه عمل العروي لمحاصرتها، **فالعقلانية الخلدونية** رغم كل مزاياها داخل فضاء عصورنا الوسطى **محدودة بنظام الفكر الإسلامي**، وما ينطبق عليها ينطبق على الرشدية وعلى مختلف التوجهات الفكرية المتميزة في الثقافة الإسلامية في عصورنا الوسطى، لهذا السبب يستحيل في نظر العروي أن نستفيد من **عقلانية الإسم والأمر والمطلق، عقلانية عصورنا الوسطى**، وكل محاولة للإستنجاد بها تجعلنا **نبني المفارقات**. إن **عقلانية الأزمنة الحديثة تتطلب القطع مع كل ما سبق**، من أجل **التمكن من استيعاب ما هو متاح اليوم للبشرية جمعاء**.

لا وجود لذات مغلقة، ولاوجود لتاريخ غير مخترق، إن التصورات التمجيدية للذات هي التي تتصورها ذاتاً خالصة، فتعزلها عن صيرورة تاريخها ونحن عندما نتأمل صيرورة **الذات نكتشف الألوان والأشكال التي تتخذها خلال مسيرتها**. وفي هذا السياق **تصبح الذات مطالبة بوعي عمليات إعادة إنتاجها الحاصلة في الأزمنة الحديثة**، وذلك بالصورة التي تتيح لها وتمكنها من تَملُّك مكاسب محددة، واحتضان اختيارات **تعيد عن طريقها وبواسطتها تركيب تاريخيتها داخل الزمان بالصورة التي تغنيها وتطورها وَتَهبها القدرة على الإستمرار والتحول** .

في سياق آخر مرآوي أيضاً لايرد فيه اسم العروي، يتحدث الجابري في نص «**بنية العقل العربي**» وفي خاتمته بالذات عن **سهولة المواقف الرديكالية في التاريخ** مستخدماً **لغة الإستعارة**، وذلك في قول يخاطب فيه أصحاب المواقف الرديكالية في مسألة **الموقف من التراث ومن الماضي**، أي الموقف من **القطيعة ومن الإستمرارية في التاريخ** حيث يقول: «**ما أسهل الهروب إلى الأمام**»، أي ما أسهل اتخاذ المواقف التي تتجنب رؤية الواقع كما هو فتهرب إلى الأمام، وتتخلى عن التاريخ تحت اسم **مساعي ومبادرات تأسيس التاريخ الجديد، التاريخ الذي يقطع مع الموروث في كليته، ليتبنى موروث الآخرين وثقافتهم**.

إن الموقف السليم في نظر الجابري هو **الموقف الأكثر تاريخية**، أي الموقف الذي **لا يغفل طبيعة التناقضات التي توجه الواقع**، ويسعى لاستيعابها **انطلاقاً من بناء المواقف المعتدلة والإختيارات التي لا تفرط في الذات . . .**

هل إننا في المواقف المذكورة أمام صورتين متناقضتين، أم أمام **صورتين يُصَوِّبُ فيهما النَّظرُ** نحو زاوية محددة؟ **ألا يمكن أن نرى في الصورتين عناصر إيجابية تؤشر**

على صعوبة وتعقد القضايا الخلافية في كتابات المفكرين؟ الا يمكن أن نرى في الإختلاف المرسوم في الصور السابقة إطاراً للتفكير في بناء صور تتجاوز الصورتين معاً؟

إذا كانت صورة الجابري في مرآة العروي تكرارية توفيقية، وصورة العروي في مرآة الجابري لاتاريخية نخبوية، وهو ما نتصوره ونحن نتأمل المرآة العاكسة لكل منهما، الا يمكن أن نجد في الواقع التاريخي الإطار القادر على احتضان الصورتين معاً؟

* * *

مارسنا في هذه المقالة تمريناً ذهنياً في موضوع العلاقة بين مشروع كل من العروي والجابري، استعرنا أثناء إنجازنا له مفهوم الصورة ومفهوم المرآة، لأننا لا نتوفر على معطيات نصية مباشرة تسمح ببناء تصور كل منهما للآخر. صحيح أن المثال الذي توقفنا عنده قدَّم مؤشرات مفيدة في باب ترتيب ملامح كل صورة في مرآة الآخر، لكن نتائج ما توصلنا إليه كانت تعتمد على تقديرنا للأمور من بعيد، باعتبارنا نقرأ نصوص الإثنين ونفكر فيهما، ونعتبر أن تنوع وإختلاف مواقفهما يتجاوزهما معاً، ليرتبط بطبيعة بناء كل منهما للإشكالات والمواقف النظرية أثناء عمليات تفكيرهما في الواقع.

وما لا نريد أن يفوتنا في نهاية هذا التحليل الذي سمح لنا بمقاربة فكرهما بطريقة أخرى، وفي مسألة مفصلية في أعمالهما وفي مشروعهما الفكري نقصد بذلك مسألة الإستمرارية والقطيعة في التاريخ هو التأكيد على الإنخراط الواعي لكل منهما في مجال التفكير النقدي، في قضايا الفكر والواقع في المغرب وفي العالم العربي، هذا الإنخراط هو الذي يدفع الجابري إلى تقدير معين لمتطلبات الراهن، ويجعل العروي يفكر في الموضوع نفسه بطريقة أخرى. قد ننتصر لموقف واحد منهما على حساب الآخر، لكن سقف تفكيرهما معاً يطرح أسئلة جديدة وذلك بحكم المتغيرات الجارية في التاريخ، هذه المتغيرات تستدعي في نظرنا مزيداً من تعميق النظر في كل ما يدور حولنا وبجوارنا لتجاوز التصورات والأفكار القاطعة أو المخاتلة، فقد يصبح من المطلوب في لحظة معينة ولأسباب تاريخية متعددة أن ينتعش الفكر بمجرد التغني بالقطيعة، وقد ينتفض في لحظة أخرى الفكر المخاتل والمخنوق بالهواجس السياسية . . . إن الصورة داخل المرآة لحظة ضوئية عابرة، أما الصورة داخل المخيلة فإنها حالَّة وموصولة بتاريخ فردي وجماعي، مفتوح على ما يتجاوز الصور، مفتوح على المدى الزمني الطويل، المدى الذي يمنح الفكر حياته حيث تنمحي الصور وتتبدل.

علي أومليل

سؤال الحداثة السياسية في الفكر الفلسفي المغربي

1 - التراث والقطيعة، في نقد الإصلاحية العربية

2 - التفكير في السلطة الثقافية والسلطة السياسية

3 - في الدفاع عن الحداثة السياسية

1 ـ التراث والقطيعة، في نقد الإصلاحية العربية

1 - ينتمي الأستاذ علي أومليل إلى الجيل الأول الذي **ساهم في تأسيس الدرس الفلسفي الجامعي في المغرب**، فقد انخرط في تدريس الفلسفة في كلية الآداب منذ مطلع الستينات وساهم بمعية مجموعة من زملائه المغاربة والمشارقة (من مصر وسوريا ولبنان) والأجانب في **وضع اللبنات الأولى لهذا الدرس**. وإذا كان من المعروف أن الرجل **مُقلٌ في إنتاجه** حيث لم تظهر آثاره المطبوعة إلا في نهاية السبعينات، وذلك عند نشره لأطروحته الجامعية عن ابن خلدون باللغة الفرنسية سنة 1977 تحت عنوان: **«الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون»**، فقد توالت مصنفاته بعد ذلك محافظة على طريقته الخاصة في البحث والتأليف، نقصد بذلك أنه لم ينشر إلى حدود هذه اللحظة سوى مصنفات لا يتجاوز عددها أصابع اليد الواحدة.

وقد صدرت هذه المصنفات متتابعة كما يلي: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** 1985، **التراث والتجاوز** 1990، **في شرعية الإختلاف** 1991، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** (1996) **مواقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية**، **الديمقراطية والعولمة**، 1998.

عندما نتحدث في هذه الإشارة عن كم إنتاج الباحث علي أومليل فإن مبرر ذلك يعود إلى مقارنتنا بين سنوات تدريسه وانشغاله الطويل بالدرس الفلسفي في الجامعة وفي الفكر المغربي والعربي وكم المصنفات التي أنتج. فقد استطاع بحضوره المتميز داخل شعبة الفلسفة خلال الستينات وما تلاها، وكان إذ ذاك في بداية حياته المهنية، **أن يراكم في المستوى العملي طرائق خاصة في كيفيات تقديم الدرس الفلسفي دون انفعال ولا صخب**، مع **إرادة نقدية تحفظ للذات المسافة اللازمة أثناء اقتحامها للإشكالات وبنائها للمعطيات وتأملها في الإشكالات**. ومع ذلك فإن **الآثار المحدودة**

التي أنتج والآثار التي قدم ومافتئ يقدم في الملتقيات والمنتديات الفكرية العربية والدولية تشهد رغم ندرتها على حضوره المتميز بمنحاه النقدي ومقارباته الفلسفية لقضايا السياسة والفكر التاريخي.

لا تخرج اهتمامات علي أومليل عن الإطار العام الذي تبلورت في سياقه أفكار العروي والجابري واختياراتهما، نقصد بذلك سؤال التراث وسؤال الحداثة في الحاضر المغربي والعربي. إلا أن الإهتمامات الواحدة المشتركة في زمن معين ترتبط كما نعرف بالشرط التاريخي الجامع الذي يستدعي تدخل الفكر من أجل التعقل وبناء التصورات والمواقف المساعدة على الفهم، والمساعدة على رسم معالم الإختيارات الممكنة لمواجهة ضغوط وتحديات الواقع.

يشتغل الأستاذ أومليل بموضوع التراث، يقرأ ابن خلدون وابن رشد كما يقرأ إشكالات الفلسفة الاسلامية، لكنه يواجه في الوقت نفسه إشكالات الفكر العربي المعاصر في تمظهرها السياسي. وهو يقرأ هذه الإشكالات الأخيرة انطلاقاً من تمرسه بقراءة نصوص وأسئلة الحداثة السياسية كما تبلورت في التاريخ الأوروبي ابتداء من القرن17. وفي هذا الإطار يتحدد مجال حركة فكره ومجال بنائه لنصوص ومواقف تلتقي وتتقاطع مع اهتمامات من سبقوه في إنتاج نصوص بحثت وتبحث في القضايا نفسها، نقصد بذلك كما أشرنا آنفاً قضية الموقف من الظواهر النصية التراثية، وإشكالية استيعاب المنظور الحداثي في الفكر والسياسة والمجتمع.

كشفت أطروحة علي أومليل في الخطاب التاريخي وقد خصصها لإعادة ترتيب عناصر الجهاز المنهجي الخلدوني عن طريقته في التفكير، إنه يلجأ إلى بلورة الأسئلة بكثير من الدقة والتدقيق، محاولاً بناء المعطيات النصية والتاريخية دون إطناب، بل إنه ينسج عباراته بكثير من الإقتصاد مراعياً أن تفي بالغرض دون زيادة، وهو الأمر الذي يمنح نصوصه وكتاباته مواصفات خاصة تجعلها أكثر قرباً من الروح العامة التي نفترض أنها مقرونة ببعض تقاليد التأمل الفلسفي.

وينطبق الأمر نفسه على أبحاثه الأخرى في الموضوعات المرتبطة بالإصلاحية العربية والدولة الوطنية، وفي مجال البحث في شرعية الإختلاف في الفكر، وكذا في مصنفه الأساس «السلطة الثقافية والسلطة السياسية».

2 - اختار علي أومليل في موضوع سؤال التراث الدفاع عن ضرورة التجاوز، تجاوز الإرث التراثي، لم يكن الأمر يتعلق في موقفه بشعار انفعالي مندفع، أو برد فعل

مُخاصِم لمكونات الذات، إن التزامه بآليات النقد الفلسفي مكنه من بناء تصورات مساعدةً على الإقناع، فهو يباشر التأويل والقراءة مستخدماً عُدَّته الفكرية وتمرسه الطويل بقراءة أصول الفكر الفلسفي الحديث، الأمر الذي يولِّد في نصوصه رغم شُحِّها في الترسل إمكانية بناء مواقف نظرية متماسكة، مواقف تنخرط في جدل فكري قائم في الفكر المغربي والفكر العربي، لتعمل على تدعيم بعض أوجهه كما تعمل على محاصرة بعض أوجهه الأخرى. إن أعماله في نظرنا تَسْنِدُ بكثير من القوة في الجدل والإقناع اختيارات النقد والحداثة، وتساهم في مزيد من تعميم الوعي الكاشف لمفارقات الفكر العربي وخاصة في المستوى السياسي، وتخصيصا في المستوى المرتبط بمجال حقوق الإنسان وذلك ضمن المنظور الفلسفي الحداثي لهذه الحقوق. حيث اتجهت جهود الباحث في السنوات الأخيرة لتعميق نظره في الإشكال الديمقراطي وما يرتبط به من قضايا ترتبط بالمرجعية النظرية المؤسِّسة له.

ينتقد علي أومليل النزعات التراثية في الفكر العربي، وينتقد بشدة القراءات الجديدة للتراث وخاصة تلك التي تنحو منحى توفيقياً جديداً، أو تقوم بإسقاط أسئلة الحاضر على الماضي مغفلةً الآثار الفعلية للزمان في الحاضر وفي صيرورة مكونات الماضي... إن هذه القراءات في نظره بمنحاها التوفيقي والإسقاطي والإختزالي، لا تمكننا من بناء ما يساعد على فهم أكثر تاريخية لمنتوج الفكر الإسلامي، كما أنها لا تستوعب جيداً منتوج الفكر المعاصر في علاقاته الموصولة بالثورات الإجتماعية والعلمية والفلسفية والثورات السياسية التي رسمت وما تزال ترسم لمجراه حدوداً معينة. ولهذا السبب فإن الموقف المعقول من الظاهرة التراثية في نظره يتمثل في استيعابها التاريخي الذي يفضي في سياق التعقل النقدي إلى تجاوزها.

التجاوز، الإنفصال، القطع مع تصورات ومواقف واختيارات قادمة من أزمنة قديمة، وأزمنة موغلة في القدم، هي المفاهيم التي يعمل الكاتب على بنائها والدفاع عنها في كتاب «التراث والتجاوز» وفي المقاربات المنجزة في «السلطة الثقافية والسلطة السياسية»، وكذا في روح قراءته للمنهجية الخلدونية.

يخلص أومليل لتقاليد الكتابة الفلسفية النقدية ويتجنب التحليل المُسهَب والسرد التاريخي من أجل بلورة أكبر قدر ممكن من الأسئلة والإجابات التركيبية، مستنداً إلى فعل التأمل، متجنباً الخوض في التفاصيل، ومركزاً أولا وقبل كل شيء على تشخيص نتائج نقده الفلسفي للظواهر موضوع البحث والتأمل.

إنه يرفض المماثلات المستحيلة بين المفاهيم السياسية التراثية ومفاهيم الفكر السياسي الحديث، وفي رفضه لهذه المماثلات يُركِّب مواقف قاطعة من مسألة العودة إلى إرث الماضي الثقيل والمتصلِّب، مُعلياً من دور النقد الفلسفي في محاصرة المنتوجات التراثية التي تعتبر بالضرورة منتوجات تاريخية تصيبها مثل كل الظواهر المشابهة لها تأثيرات الزمن، التي تعمل على تحويلها بمحوها أو تعمل على محوها بإعادة تركيب مايتجاوزها، وقد تعمل على تجاوزها بتركها . . وفي كل هذه الحالات تعيد الذات بناء نفسها في ضوء ما تراكمه عبر مراحل صيرورتها، ومن هنا ضرورة تكسير قيود ذات تريد الإستحواذ المطلق على الذات المنفلتة دائماً داخل دائرة الزمان بكل ما يقتضيه ويتطلبه الإنفلات من أفعال إعادة التأسيس وإعادة البناء.

هذا فيما يتعلق بموقفه من الماضي ومن المواقف التراثية في موضوع يرتبط في فضاء الفكر العربي بتسمية الهوية والتراث، أما في مجال الفكر السياسي العربي المعاصر فإن مصنف «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» يتجه لتقديم وجهة نظره في الفكر السياسي النهضوي ومدارسه المختلفة في موضوع الدولة والدولة العربية كما تأسست في تاريخنا المعاصر.

يقرأ أومليل نصوص الليبراليين العرب الذين أسسوا تقاليد في الكتابة السياسية العربية لا تُعِير أدنى اهتمام للفوارق القائمة بين الأزمنة والأفكار والمفاهيم، ويحاول أثناء نقده للتأويلات التي بلور رواد النهضة العربية في لحظة قراءتهم للمنتوج السياسي المتبلور والمؤسس في الفكر الغربي، يحاول كشف مفارقات خطابهم، ومحدودية تأويلاتهم، فهم في نظره يُركِّبون جهازاً من المفاهيم لا يعي حدود استعمالها، إنهم يقتطعون مفاهيم من سياق منظومتها الفلسفية السياسية الليبرالية ويضعون لها مماثلات مستمدة من التراث السياسي الإسلامي دون ممارسة النقد الذي تقتضيه عملية التأويل، إنهم لا يدركون في نظره الترابط القائم في مستوى الفكر بين المفاهيم، كما لا يدركون المحتوى التاريخي لهذه المفاهيم فنصبح في نهاية التحليل أمام عملية في التركيب المفاهيمي غير المنتج. التركيب المفاهيمي المسجون في عبارة قلقة تتحدث لغتين، وتشير إلى أفقين في الفكر متخاصمين، وفي هذه الحالة يتيه الفكر في المفارقات، وهو ما يستحيل معه في نظر الباحث إنتاج فكر سياسي مبدع ومتسق.

والسبب في كل ذلك هو غياب النقد التاريخي، النقد الذي يكفل متى تحقق إمكانية إعادة بناء محتوى المفاهيم بل ابتكار المفاهيم المطابقة للأحوال المتغيرة في دائرة التاريخ.

لا ينفصل جهد علي أومليل الذي حاولنا اختزاله في إشارات عامة في الفقرات السابقة عن مجهودات العروي التي اعتنت في سلسلة كتبه في المفاهيم (الحرية، الدولة، التاريخ، العقل) بكشف مفارقات الفكر السياسي العربي، فهما معاً يفكران في موضوع واحد كل بطريقته الخاصة، وبعدته النظرية والفلسفية الخاصة، حيث يؤسس العروي رؤيته التاريخانية لكيفيات تجاوز التأخر الثقافي العربي، ويعمل أومليل بوسائل النقد الفلسفي على التفكير في الموضوع نفسه، مستنداً إلى المرجعية التاريخانية، مغنياً لرؤيتها ومواقفها، ومدعماً لاختيارات في الفكر وأساليب في المقاربة تتوخى أهدافاً واضحة ومعلنة، تتوخى التفكير في كيفية الإنخراط الفاعل في الأزمنة الحديثة بجوار إنسانية كانت وما تزال تبحث عن قواسم مشتركة لصناعة تاريخ ومستقبل مشترك.

2 ـ التفكير في السلطة الثقافية والسلطة السياسية

نقدم في سياق اقترابنا أكثر من بعض المنجزات النظرية لعلي أومليل عمله الفكري الصادر تحت عنوان «السلطة السياسية والسلطة الثقافية» 1996، وهو من أبرز مؤلفاته وأكثرها تعبيراً عن عمق جهوده في معالجة أسئلة التراث وأسئلة النهضة، ليشكل الإطار التمثيلي للعناصر النظرية الجامعة التي قدمنا في المقالة التركيبية السابقة حول إسهامه في الفكر الفلسفي المغربي.

يقترب الكتاب المذكور من جبهات فكرية متعددة، من قضايا التراث إلى قضايا في الفكر المغربي المعاصر، إلى قضايا الحداثة والتحديث السياسي، وفلسفة الأنوار، وأدوار المثقفين في التجربة التاريخية الغربية. صحيح أن هذه الجبهات الفكرية تجمعها قواسم مشتركة. وأن المؤلف حاول ترتيبها ضمن إشكالية محورية، إلا أن متابعة الحفر والبحث كما مارسه الباحث وسط كل الجبهات المذكورة يجعل مهمة التقديم والعرض صعبة وشاقة.

يعالج الباحث داخل الجبهات الفكرية المذكورة مسائل متعددة تخص الكتابة السياسية، كما تخص الفقه والفلسفة، وتفكر كما قلنا أنفاً في إشكالية أدوار المثقفين من خلال أمثلة تاريخية. فيتحول الكتاب إلى فضاء لتحليل ونقد جوانب متعددة من التراث الإسلامي، (نقصد هنا الفصول التي عقد الكاتب لبحث خطاب ابن المقفع والجاحظ والتوحيدي وابن خلدون وابن رشد وغيرهم. . . .)، يسائلها في ضوء إشكالية التراث في الخطاب السياسي العربي، ويقوم بمراجعة وفحص مقدماتها ومرجعياتها بكثير من الجهد النظري، لينتقل بعد ذلك إلى التفكير في المرجعية الغربية الحديثة في موضوعات محددة، تتعلق بالحداثة السياسية، وميلاد الكاتب، وأدوار المثقفين، (يتعلق الأمر هنا بالقسم الثالث من الكتاب وقد خصصه الباحث لبلورة أصول إشكالية المثقفين في التاريخ المعاصر).

فكيف يمكن استعادة محتوى مصنف مفتوح على كل ما ذكرنا؟

كيف يمكن استجماع خيوطه المرئية **المنصوص عليها في العبارة**، وخيوطه الأخرى **المبثوثة بين ثنايا الأبحاث والإشكالات والمفاهيم**، **الموجّهة لنسيج الكتابة في النص؟**

يقوم المؤلف بكتابة **مقدمة جامعة** تتوخى الإحاطة بمختلف القضايا التي عالجتها فصول الكتاب. وقد نجحت هذه المقدمة في **تأطير الإشكالية الكبرى الموجهة للنظر** في مختلف قضاياه، نقصد بذلك **إشكالية العلاقات التاريخية المتعددة بين السلطة المعرفية والسلطة السياسية**. إلا أننا نعتقد أن هذه المقدمة رغم طابعها التحليلي، وإشاراتها المتعددة لوجهة الأبحاث وتوجهها العام، لم ترفع الصعوبة بل الصعوبات التي ظل الكتاب في مجموعه عرضة لها، بسبب اتساع مجالات البحث المعروضة فيه.

ومن أجل التغلب على الصعوبات المذكورة نقترح زاوية محددة لتقديم روح نصوصه. إننا نعتقد ان الكتاب **يتضمن مؤشرات معرفية منهجية متعددة**، تمكننا عند التقاطها وتمثلها من إدراك **روح مباحثه** بصورة أفضل وأسلم، ومن بين هذه المؤشرات يمكن أن نذكر مايلي:

إن يقرأ هذا الكتاب **بواسطة مؤلفات الكاتب الأخرى**، كل مؤلفاته الأخرى، وهذه المسألة لانعتبرها قاعدة عامة لكننا نعتقد بجدواها وأهميتها عندما يتعلق الأمر ببعض الباحثين من عيار الأستاذ علي أومليل، نقصد بذلك الباحثين الذين تشغلهم **هواجس معرفية سياسية محددة**، لايبتعدون عنها أبدا في مجمل إنتاجهم النظري، وهو الأمر الذي يحوِّل كتابتهم إلى **سلسلة من المقاربات والمباحث الساعية إلى الإحاطة بإشكاليتهم الكبرى** ومن زوايا نظر متعددة.

وإذا كنا نعرف أن الباحث المذكور يعتبر باحثا مقلا، عند مقارنته بمجايليه من الباحثين المغاربة فإن قلة أعماله تعكس **طريقة في النظر والكتابة** تتسم بكثير من القوة والغنى، وبكثير من **الإقتصاد في العبارة**. وهي إضافة إلى ذلك مؤلفات حريصة على **مداومة التأمل دون كلل في قضايا بعينها**، قضايا شغلت الرجل بحثا وتدريسا وتمحيصا وفحصا نقديا ولمدة سنوات طويلة.

لايمكن أن يفهم هذا الكتاب إذن، إلا ضمن مجموع إنتاجه، **أطروحته عن ابن خلدون، ومقالاته في «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية»**، ثم كتابه **«التراث والتجاوز» وبحثه «في شرعية الاختلاف»**. ففي مجموع هذه الأعمال **نجد الأسئلة الكبرى**

والمسلمات المركزية والأهداف البعيدة الموجهة لمباحث كتابه الجديد. بل إننا نعاين عن قرب كيفيات تطور أفكار الباحث في معالجة بعض القضايا، وهو الأمر الذي يُمَكِّننا من معرفة أعمق بإشكاليته، والأسئلة التاريخية والسياسية التي تتفرع عنها.

أمر آخر لابد من الإقرار به من أجل قراءة واعية لهذا الكتاب نقصد بذلك **النزعة التاريخية والتاريخانية** التي تنتظم في إطارها مدارج البحث في مختلف الجبهات النظرية التي خاض فيها. ففي مختلف أبحاثه **تحضر مقدمات المنزع التاريخاني لتوجهَ الرؤية وتستحضر المرجعية**، **وتمارس عمليات تفكيك القضايا وتحليلها**. وهذه المسألة نادرة في الفكر العربي المعاصر. وقد دشنها الأستاذ عبد الله العروي بكثير من القوة في مصنفه «**أزمة المثقفين العرب**»، وفي «**العرب والفكر التاريخي**». وهي تحضر بصورة قوية في أطروحة الأستاذ علي أومليل حول **الخطاب التاريخي لابن خلدون**. كما تحضر في مصنفه الأخير بصورة بارزة حيث تُدْرَجُ المباحث التراثية وإشكالات الحاضر السياسية **ضمن وعي شمولي بتجارب الآخرين**، وخاصة أولئك الذين تجمعون بهم أواصر من القرب **في النظر وفي التاريخ لايمكن التغاضي عنها أو تناسيها تحت** ضغط آليات سيكولوجية، أو **تحت** ضغط **ملابسات سياسية تاريخية وعارضة**.

هناك أمر ثالث لامفر من الإشارة إليه أيضا لأنه يلعب **دور الموجه الجامع لروح النص**، نقصد بذلك **الموقف النقدي من التراث**، وهو موقف يتجه كما قلنا لتعزيز **المنحى والمنزع التاريخاني**، الذي **يقضي باستيعاب مقدمات الحداثة باعتبارها مطلباً من مطالب الحاضر وطنياً وقومياً**، رغم كل الصعوبات والعوائق القديمة، وكل الصعوبات والعوائق التي ما تفتأ تتمظهر بصور جديدة قديمة في الحاضر.

يتخذ النقد في الأبحاث صورة مواقف مدعَّمَة بالبرهنة ومستندة إلى معطيات التاريخ، وفي كثير من الأحيان تشكل طريقة الباحث في مواجهة قضايا **الجبهة التراثية أسلوبا نموذجيا في الإستنطاق**، يجعل القارىء يقف على النتائج بنفسه. ونحن نردُّ هذه المسألة **إلى طريقة الباحث في قراءة النصوص التراثية وبناء الأسئلة التراثية**. ورغم أنه لايلجأ كثيرا إلى استعراض الإستشهادات الطويلة أو النصوص الكاملة، إلا أن تشبعه بالمتون التراثية موضوع التحليل، وتمرسه بقراءتها بكثير من الهدوء والروية، **يمنحانه كفاءة في الإقناع لها جاذبيتها الخاصة**، تتمثل هذه الجاذبية **في السخرية الماكرة**، **والنقد اللاذع**، **والعبارة الجامعة**، **والسؤال الذي لايحتاج إلى جواب**.

بواسطة العُدَّة المذكورة نستطيع قراءة هذا الكتاب، كما نستطيع الوقوف على

إشكاليته المركزية وهي إشكالية رغم أنها تصوغ لنفسها عنواناً بعينه، إلا أنها تظل في نظرنا مستعصية على الإدراك، عندما نكتفي بالعنوان وحده، نقصد بذلك عنوان الكتاب. ولهذا السبب اتجهنا إلى تقديمه بهذه الطريقة، أي إلى تحديد جملة من المقدمات التي نعتقد أنها تسعفنا أكثر بمعرفة رسالته ومراده. وسنتابع في المبحث القادم تركيب مايسعف باكتشاف معطياته ونتائجه، وعلاقة هذه المعطيات والنتائج بتطور أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب.

3 ـ في الدفاع عن الحداثة السياسية

نباشر قراءة كتاب **السلطة السياسية والسلطة الثقافية**، فنقول إن الكتاب يفكر في موضوع **سلطة أهل الفكر** في تاريخنا وفي حاضرنا، وننظر إلى هذا الموضوع باعتباره **الإشكالية المحورية في الكتاب**. إلا أن هذه الإشكالية تندرج ضمن أفق أكبر في البحث يُحوِّل هذا النص بمختلف مباحثه الفرعية **إلى بيان مدافع عن الحداثة السياسية، ومدافع عن الديمقراطية باعتبارها الوجه المشخَّص لهذه الحداثة**.

فلايمكن فهم المباحث التراثية في الكتاب إلا في علاقتها **بإشكالية التفكير في السلطة الثقافية**، ولايمكن معرفة فضاء الجمع بين التفكير في هذه السلطة في علاقتها بمقاربة عينات ونماذج هامة من قارتنا التراثية إلا **ضمن مشروع أكبر هو مشروع دفاع الكاتب عن الحداثة السياسية**.

ففي سياق نقد المؤلف للظواهر النصية التراثية يزاوج بين المقاربة التاريخية والمقارنة النقدية، وفي كلتا الحالتين يهيمن على نظرته مشروع التفكير **في ضرورة الحداثة السياسية**. فيوظف نقده للمجال السياسي في التراث في عمليات **كشف محدوديته وقصوره**، ويعمل في الوقت نفسه على صياغة الأسئلة التي تبرز أهمية **تجاوز أسئلة التراث وبناء بدائل نظرية وتاريخية تمكننا من انخراط أكثر تاريخية وإيجابية** وهو ما يتيح لنا استيعابا أفضل لمقدمات الحداثة السياسية.

ما يعزز افتراضنا الآنف الذكر مسعى الباحث البارز في **ربط إشكالات التراث بقضايا الراهن العربي**، وهو أمر تجلت معالمه وملامحه الأولى في كتاب **«الإصلاحية العربية والدولة الوطنية»**، كما تجلت أماراته الدالة والكاشفة في الفصل الأخير من هذا الكتاب حول **«المثقفين العرب»**.

أنجز النص الكتاب بهدف محدد، فقد كتب على مراحل وفي مناسبات متعددة،

ورتبت مفاصله بكثير من العناية، واستعمل كما قلنا عُدَّةً معرفية تخص فضائين معرفين كبيرين: التراث والفلسفة الحديثة، وخاصة فلسفة الأنوار ومبادئ الحداثة السياسية، إلا أن كل ذلك تم بهدف المساهمة في تعزيز وتدعيم مشروع الحداثة السياسية المأمول في العالم العربي.

لكن من أي موقع يستمد هذا النص قوته؟

هل من موقع الباحث المدقق والمتخصص الخبير في قضايا بعينها؟ أم من الباحث المعني بالشأن العام والمنخرط في المؤسسات المدنية المدعمة لمشروع التغيير والتقدم في الوطن العربي؟ (نحن نشير هنا إلى مسؤوليات الباحث في كثير من تنظيمات المجتمع المدني ذات الصبغة الحقوقية والثقافية بالدرجة الأولى مثل منظمات حقوق الإنسان الوطنية والقومية، وبعض المنظمات الثقافية العربية والمتوسطية).

لا أقصد من وراء هذا السؤال التفكير في إشكالية الكتاب، فقد أشرت في البداية إلى أنها معقدة ولكن سلطة نص الأستاذ علي أومليل تستمد شرعيتها من قدرته على المزاوجة في كتابه بين تقنيات الخبير الباحث والمثقف، وتوجهات الفاعل السياسي.

صحيح أن الفاعل السياسي المنشغل بالشأن العام يحضر في المقدمات والخواتم، يحضر في الأحكام العامة التي يتوقف عندها الباحث هنا أو هناك، في هذا البحث أو في ذاك. وأن تشخيص الخبير طاغ على مختلف مظاهر النص وطيلة بحوث الكتاب. إلا أن قارىء النص لايمكنه أن يتخلص من الطابع المزدوج لوجهته العامة، وهو ما نعتبره قبل وبعد ذلك أمراً مشروعاً، وإن كان يدعو إلى مزيد من التفكير والتأمل قصد كشف مختلف الأبعاد التي يتخذها ويتمظهر بواسطتها وعن طريقها.

يدافع الكتاب عن استقلال السياسي، ويعتبر أن غياب هذا الإستقلال يساهم في استمرار الخلط في المجال السياسي العربي، ولا يكتفي بمثل هذا الموقف المدافع عن مقدمات الحداثة السياسية بدفاعه عن لزوم استقلال السياسي، بل إن دفاعه عن الديمقراطية بالذات يصل في هذا الكتاب إلى درجة اللازمة التي تحضر بغيابها، كما تحضر بنصوصها المباشرة.

وفي حضورها وغيابها يحضر حس دفين بالإخفاق، الإخفاق المتواصل، يحضر المكر التاريخي وقد اتخذ صوراً من المعاندة لاترحم.

يترجم الباحث لازمته في صيغة المعاندة الضدية فيما يسميه «النضال الطويل

والمرير». بل أكثر من ذلك فإن الكاتب يعي أن النضال الديمقراطي في العالم العربي اليوم يواجه جبهتين: جبهة الدولة المتسلطة، دولة الإستبداد. كما يواجه التيارات ذات المنزع الدوغمائي الديني على وجه الخصوص، وهو الأمر الذي يعنى: الطابع المعقد والمركب لهذه المعركة.

لايقوم الدفاع عن الديمقراطية في النص رغم مباشرته وتقريريته في بعض الأحيان، أقول لايقوم هذا الدفاع انطلاقا من استسهال للمعرفة أو تبسيط لها. ففي النص كثير من الإحتراس من دور النخبة، دور المثقفين وعلاقتهم بالعامة وبالمجتمع، سواء في سياق المباحث التراثية أو في إطار إشكالات الحاضر السياسية، مما يبرز تعقد وصعوبة الموضوع، نخبة / مجتمع، نخبة / سلطة، إلى غير ذلك من الأزواج المفهومية التي ساهم انهيار التجربة الإشتراكية في كشف كثير من أقنعتها، وأشكال اختلاطها وتداخلها.

لهذا السبب، يلح الكاتب على أن النضال الطويل الذي ينتظرنا في العالم العربي، يتطلب «النضال بالديمقراطية من أجل الديمقراطية»، وذلك بجعل الديمقراطية على رأس جدول أعمالنا.

يعزز هذا الكتاب إذن مشروع الحداثة السياسية وطنياً وقومياً، وهو يعززها انطلاقا من مراجعة نقدية للتراث، مراجعة لاترى أي حرج في الدفاع على ضرورة إعادة بناء مقومات الذات في تاريخيتها، وهو الأمر الذي يعني رفض الباحث للمواقف التوفيقية الداعية إلى اعتماد الحداثة استنادا إلى رؤية تراثية، لاترى أي تناقض بين مقدمات الحداثة السياسية ومقدمات الوعي السياسي كما تبلور في التراث. فقد أعلن الباحث أن التحدي الكبير الذي يواجهه المثقف العربي اليوم يتمثل في كونه يروم تأسيس حداثة غير مسنودة بمرجعية تراثية، إن أمامه فقط نضاله المستميت من أجل غرس قيم الديمقراطية والحداثة في مجتمعه، وهو الأمر الذي يندرج ضمن أفق ما سماه الباحث «تجديد العقل العام».

بهذه الروح يتأسس هذا النص مدافعا عن قيم الحداثة السياسية، وبهذه الروح ينظر إلى النضال الديمقراطي، باعتباره المخرج المناسب لتجاوز عتبة الإخفاق والتأخر التاريخي في المغرب وفي الوطن العربي.

يصدر هذا الكتاب في ظرفية تاريخية تتميز بالتشكيك في كثير من القيم التاريخية والسياسية، وهو يصدر لتعزيز مسار ومشروع وأفق في النظر، يتسلح بالتفاؤل والثقة في

المستقبل، ويعمل بآليات في النظر النقدي بهدف تدعيم المسار المذكور. ورغم جهود صاحبه في الإحاطة بموضوعه، بل موضوعاته المتنوعة ضمن ما أطلقنا عليه الدفاع عن الحداثة السياسية فقد ظل ككل الكتب الثرية موحياً بالأسئلة ومنفتحا على مجالات بحثية متعددة، وظل قبل ذلك وبعده نموذجاً واضحاً لطريقة علي أومليل في بناء نقده الفلسفي لأسئلة التراث والحداثة في فكرنا المعاصر.

الفكر الفلسفي المغربي

نحو إعادة بناء المرجعية الفلسفية الحداثية في الفكر المغربي

الفكر الفلسفي المغربي
مسار في التأسيس

1- حاولنا في المقالات السابقة التفكير في جوانب من حدود الدرس الفلسفي ومستوياته في الفكر المغربي المعاصر، وذلك انطلاقاً من أعمال بعينها واستناداً إلى جهود أربعة من الباحثين، ابتداء من المرحوم محمد عزيز الحبابي إلى جهود علي أومليل ومروراً بالأعمال الكبرى التي أنتج كل من عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري.

وقد عملنا على تنويع المقاربة، بتقديم عناصر ومعطيات عامة في الإقتراب من هؤلاء الأعلام ومن آثارهم، كما عملنا على بناء الإشكاليات النظرية الأساس التي وجهت إنتاجهم، وقمنا أحياناً بتقديم عينة من نصوصهم بهدف الإحاطة التي تتوخى ما أمكن الإستماع إلى نظام درس الفلسفة وأسئلته الكبرى في فكرنا وفي ثقافتنا.

ركّبنا إذن مجموعة من الأسئلة استناداً إلى نصوص وإشكاليات محددة، وقرأنا أعمال هؤلاء المفكرين بالصورة التي تُحولها من أبحاث ومصنفات متعددة إلى مباحث قابلة للإنتظام في سياق قضايا محددة وواضحة. وقد ساعدنا انخراطنا في البحث والكتابة على الإستفادة من تجاربنا السابقة في العناية بنصوص من قمنا بإعادة تقديم أعمالهم، ولأننا نواكب هذه العناية بالمراجعة والمناقشة والتحليل منذ سنوات، فقد اجتهدنا في بناء مشاريعهم النظرية اعتماداً على معاينتنا المتواصلة لأعمالهم، وبناءً على الجهود النظرية التي قمنا وما نزال نقوم بها في مجال المساهمة في الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر.

في غمرة البحث وأثناء لحظات الإنجاز المشفوعة بالعودة إلى النصوص وممارسة التفكير في القضايا من أجل إعادة تركيبها، كان يستوقفنا سؤال الدور الذي قام به الفكر

الفلسفي المغربي في مجال تطور وتطوير تاريخ الفلسفة، وسؤال علاقة الفكر الفلسفي المغربي بتاريخ الفلسفة .

كنا نسأل أنفسنا أيضا عن نمط الكتابة الفلسفية في الأعمال التي قمنا بمراجعتها وعرضها بواسطة أسلوب معين وطريقة محددة في التركيب والبناء .

وإذا كان من المؤكد استحالة الحديث عن نمطية واحدة مغلقة في الكتابة الفلسفية استناداً إلى منتوج تاريخ الفلسفة منذ تشكلها الأول إلى الصور النمطية المتعددة التي اتخذتها في تاريخ الفلسفة المفتوح، فإنه لا يمكننا المماثلة الصورية بين المقالات الفلسفية المغربية، والمقالات التي ما فتئت تتشكل في تاريخ الفلسفة.

ومثلما أنه لا يمكن إخراج أنماط من الكتابة الفلسفية من تاريخ الفلسفة، كما لا يمكن استبعاد زمرة كبيرة من المفكرين من دائرة أعلام تاريخ الفلسفة، فإن الإنتاج النظري المغربي الذي أدرجناه في باب الفكر الفلسفي لا يمكن استبعاد شحنته الفلسفية كما لا يمكن إنكار صلاته المتينة بمنظومات الفلسفة وتياراتها كما تبلورت في التاريخ، تاريخ الفلسفة وتاريخ الأفكار الفلسفية بالذات.

2 - تتميز نصوص الباحثين الذين اشتغلنا على أعمالهم ببنائها لجدل فكري موصول بتاريخ الفلسفة، بأسئلتها ومفاهيمها، وأنماط بنائها للأطروحات والقضايا موضوع الجدل. كما تتميز بخاصية أساسية تتمثل في مساعيها الفكرية النقدية الرامية إلى التأسيس والتأصيل النظري داخل فضائها التاريخي المحلي والقومي.

ونحن نعتقد أن المزايا التي أشرنا إلى بعضها ترتبط بالحساسيات الفكرية الجديدة التي أصبحت جزءاً من تاريخ الفلسفة المعاصرة، فلم يعد بإمكان تاريخ الفلسفة بعد جهود فلاسفة القرن التاسع عشر إغفال أهمية التأمل الفلسفي في التاريخ، وكذا ابتكار المفاهيم الفلسفية المستندة إلى معطيات التاريخ.

يمكن أن نضيف إلى هذا، الإشكاليات الفكرية التي تقع في ملتقى مجالات فكرية وعلمية متقاطعة فلسفات التاريخ والحضارة، وفلسفات العلوم والأسئلة الفلسفية التي تطرحها العلوم الإنسانية، وإشكالية الأخلاق الجديدة الناشئة في العقود الأخيرة بمناسبة التفكير في فتوحات الطب وفي غيره من العلوم والتقنيات المرتبطة بأسلحة الدمار والتدمير . . . كل هذه الإشكاليات تنتمي إلى مجال التأمل والممارسة النظرية الفلسفية، وهي تُوسّع دائرة الفلسفة المعاصرة، وتنوع أنماط الكتابة الفلسفية كما تبني من جديد موضوعات قديمة بمحتويات جديدة وأسئلة غير مسبوقة.

إن الكتابة الفلسفية المغربية في مسار تأسيسها الأول لا تشكل أي استثناء في تاريخ الفلسفة المعاصرة، إنها تمثل جهداً في الإنخراط النظري في حقول التأمل الفلسفي، وتبني بهذا الإنخراط طريقتها الخاصة في التركيب النظري المطابق لأسئلة محددة، وتاريخ موصول بالتاريخ الإنساني العام.

نحن نرى في مسار الفكر الفلسفي المغربي معطيات وعناصر نظرية تمنح حقل الفكر الفلسفي امتياز إرادة الإبتكار المتمثلة في الإستيعاب النقدي لتراث الآخرين والمشفوع بطموح التجاوز الخلاق. وباستثناء نصوص المرحوم محمد عزيز الحبابي الشارحة للشخصانية لا نجد في نصوص الآخرين الذين اعتنينا بأعمالهم الكتابة التي تكتفي بالتقديم والشرح، أو تعتني بالترجمة قدر ما نجد أعمالاً تتجه لتوطين دروس الفلسفة باستيعابها ضمن أفق إشكالي محدد، أفق التفكير في التأخر التاريخي الحاصل في المغرب وفي العالم العربي، التفكير المسلح بأدوات تاريخ الفلسفة (المفاهيم والمناهج)، والهادف إلى إنشاء أطروحات قادرة على المساهمة في الجدل التاريخي الذي نفترض لزوم إنعاشه وتطويره للتمكن من بناء المفاهيم وبلورة القيم المطابقة لأسئلةِ وحاجات زماننا في مختلف أبعاده.

3- يتمثل الحضور الفلسفي في الفكر المغربي في مستويات مختلفة، إنه يبرز في المرجعية الفلسفية المولِّدة لاختيارات محددة في السياسية والتاريخ والتراث، كما يبرز في المفاهيم المستخدمة كوسائل لتركيب صُوَّر الواقع، والإقتراب من مجاهِله، وهو يتجلى في نمط الكتابة ونظامها، وذلك رغم تنوع الكتابات وتنوع المقالات التي تندرج ضمن خانة الكتابة الفلسفية.

لا يمكن فصل إنتاج الفكر الفلسفي المغربي عن مرجعيات محددة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، كما لا يمكن فصل هذا الإنتاج عن المفاهيم الجديدة التي تنتمي إلى فضاء الفلسفة وتاريخها، وهي تغذي بشكل واضح مقالات الفكر الفلسفي المغربي وبصورة تتجاوز النسخ والإستعارة، نحو آفاق أرحب في باب المقاربة النقدية التي تعمل على توسيع دلالة المفاهيم، وذلك بشحنها بمعطيات مرتبطة بمجال المحلي والخصوصي في فكرنا وفي تاريخنا ومجتمعنا، وهو الأمر الذي يكسب تعاملنا النظري مع مفاهيم تاريخ الفلسفة امتياز النظرة الناقدة، النظرة التي لا تكتفي بإعادة إنتاج معاني المفاهيم كما تبلورت في تاريخ الفلسفة، بل تعمل جاهدة على إلحاق دلالات جديدة بها وبتسمياتها، وهو الأمر الذي يتجاوز درجة الإنفعال بمنتوج الفكر الفلسفي ومنتوج تاريخ الفلسفة، ليبلغ درجة التركيب الفاعل والبناء الخلاق والمبدع. والإبداع هنا وفي

سياق ما نحن بصدد الحديث عنه لايشير إلى الخلق المطلق قدر ما يجسد الدلالة النسبية لمساهمةٍ في الفكرِ تروم بناء الوعي المُطابِق.

إن الجدل الذي أقامه الفكر الفلسفي المغربي مع تاريخ الفلسفة كما بلورته أعمال الجيل الأول من المشتغلين بالفلسفة من المنتجين لمقالات الفكر الفلسفي في جامعتنا، يعكس جهدا في الإستثمار المُنتج لمحصول تاريخ الفلسفة، وهو يغذي هذا التاريخ بالنتائج الكبرى التي أَثْمَرَ، وهي نتائج تعكس درجات تطور الفكر المغربي ودرجات استيعابه للفكر الفلسفي المعاصر.

يمكننا أن نسجل بعض الملاحظات التي تشير إلى بعض جوانب الهشاشة النظرية القائمة في مجال الفكر الفلسفي، ونقصد بذلك هيمنة المنحى السياسي والمقاربة التاريخية على أغلب هذا الإنتاج، إلا أننا نجد لهذه الغلبة والهيمنة كما وضحنا آنفاً مبررات في الحاضر وفي التاريخ، فلا أحد يجادل في صلابة الحصار الموجه ضد الفكر الفلسفي في بلادنا، حيث يواصل التاريخ العبء حُضورَه الخانق على آليات التفكير السائد، فكيف يمكن التفكير في الفلسفة وفي الفكر الفلسفي دون التفكير في كيفيات مقاومة حصون الفكر العتيق السائد؟

ان الفكر الفلسفي المغربي ينشأ بالصورة التي تبلور بها دون سند أو قاعدة فكرية داعمة، إنه ينشأ في زمننا المعاصر وفي فكرنا المعاصر بمغامرته وإقدامه، وهشاشته النظرية اليوم تعد في نظرنا جزءاً من يناعته وجزءاً من بنية ملامح بداياته الأولى.

لم ينشأ الفكر الفلسفي المغربي بنزعاته الفلسفية التاريخية، وبمرجعيته الحداثية، باعتباره موجةً فكرية عابرة، لقد نشأ بالصورة التي نشأ بها باعتباره حاجة مطلوبة في تاريخ محاصر، وفي أزمنة تعاني من دوغمائيات الأفكار النصية المغلقة والمطلقة. فكان لابد من التفكير في الوسائل التي تكفل مباشرة عمليات التقويض والنقد، من أجل إعادة بناء العقل والذات والفكر والمجتمع في إطار منظومة من التصورات الجديدة، منظومة مرتبطة بآفاق الفكر المعاصر بحكم الوسائل التي تتيحها، وتتيح بواسطتها إمكانية إنجاز مهمة التغيير والتجاوز في الفكر وفي الواقع.

* * *

في الفكر الفلسفي اللاحق والذي ستُعْنَى بمحاورِه وإشكالاته فيما تبقى من هذا العمل، سنكتشف المسارات الأخرى التي سيتخذها الحضور الفلسفي في فكرنا، وسنتبين التحولات الهامة التي لحقت مجالات هذا الفكر بفضل جهود صانعي مسار

التأسيس، أولئك الذين رسموا المعالم الأولى لاختيارات في الفكر موصولة بأسئلة التاريخ والتقدم.

وإذا كنا نسجل بصورة عامة أن الاختلافات القائمة بين الجيل الأول من الباحثين لم تبلغ درجة انخراط أي منهم في أُفق خارج الأفق الفلسفي للآخرين، فإننا سنكتشف في أعمال منتجي الفكر الفلسفي الذين انطلقوا في الكتابة والبحث بعدهم معطيات لا تتوخى إصابة المرامي نفسها، معطيات تروم بناء اختيارات أخرى مختلفة عن الإختيارات ذات الطابع التاريخي... ولأننا نؤمن **بفضيلة التنوع والإختلاف في التاريخ**، ونقر **بأهمية الأفكار القوية والمبنية مهما اختلفت وتناقضت**، فإننا سنعمل على تقديم جهود الباحث **طه عبد الرحمان في فضاء الفكر الفلسفي المغربي**، لننتقل بعد ذلك **إلى إنجاز عمليات في رصد ايقاع الكتابة الفلسفية في مغرب العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث انتعش درس الفلسفة** وأثمر جهوداً **تحمل إرهاصات قوية دالة في باب تطوير منتوج الفكر الفلسفي المغربي المعاصر وتطوير موضوعاته بتوسعيها وتنويعها**، مع توجه عام **يقلص من استحضار الهاجس السياسي المباشر لحساب عناية أكبر بالنظر والتأمل والحفر المفاهيمي...**

طه عبد الرحمان

سؤال النقد الأخلاقي والصوفي للحداثة

1 - مقالة في الفلسفة، مقالة في نقد الفلسفة

2 - من العقلانية إلى الأخلاقية

3 - النقد الصوفي للحداثة

1 ـ مقالة في الفلسفة، مقالة في نقد الفلسفة

1- تثير المقالة الفلسفية للأستاذ طه عبد الرحمان أسئلة متعددة ليس فقط لأنها تنشئ هذه المقالة بطريقة خاصة شكلاً ومحتوى، بل لأنها قبل ذلك تريد أن تشكل استثناء في الدرس الفلسفي المغربي وفي الدرس الفلسفي الموصول بتاريخ الفلسفة.

وقبل مباشرة عملية بناء الأسئلة التي تطرحها هذه المقالة في الفكر المغربي المعاصر، نشير في البداية إلي أن طه عبد الرحمان ساهم بدور بارز في تطوير الدرس الفلسفي المنطقي وما يرتبط به من قضايا ذات صلة بفلسفة اللغة، وذلك منذ ما يزيد عن ثلاثة عقود من الزمن، فقد التحق للتدريس بشعبة الفلسفة في نهاية الستينات (1969) وساهم بكثير من الجدية في تطوير محاور وقضايا الدرس المذكور، وهو الأمر الذي أثمر عناية خاصة بهذا المجال مما يعتبر مكاسب نظرية فعلية في مجال التمرس ببعض الآليات المنهجية في القول الفلسفي.

وما يعبر عن عمق المجهودات التي بذل وما فتئ يبذل بكثير من التفاني والإخلاص الآثار التي أنتج خلال سنوات تدريسه، فقد أصدر خلال العشرين سنة المنصرمة مجموعة من المؤلفات المعبرة عن مجمل اختياراته في الفلسفة وفي الحياة، والمعبرة كذلك عن كيفيات تمثله لنمط القول الفلسفي وكيفيات إعادة إنتاجه لهذا القول.

عينت إصداراته الأولى مجال اهتمامه الأساس المنطق وفلسفة اللغة، فقد أصدر سنة 1979 مصنف «اللغة والفلسفة»، ثم أصدر سنة 1983 كتاب «المنطق والنحو الصوري»، وحددت مصنفاته الثانية بداية مقالته السجالية في نقد أطروحات وتصورات سائدة في الفكر الفلسفي المغربي، كما حددت الملامح الكبرى لتوجهه الفكري المسنود بتجربة في الرياضة الروحية المتشبعة بالمنزع التخلقي والأخلاقي، وهذه

المصنفات هي «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» 1987، و«العمل الديني وتجديد العقل» 1989، ثم «تجديد المنهج في تقديم التراث» 1994. أما مصنفاته الثالثة والأخيرة فقد أعلنت سعيه لتركيب ما يمكن أن نطلق عليه النقد الأخلاقي الصوفي للحداثة، هذا النقد الذي يتجه كما يتصور المؤلف لاستحضار أهمية التجربة الأخلاقية في مقاومة النزعات المادية الجاهلة والغافلة، للتمكن من إعطاء الاعتبار في الفكر وفي الحياة لمبدأ «العقل المؤيَّد» وهو أعلى مراتب العقل في نظره.

نشير هنا إلى أن الكتاب الأخير للمؤلف الصادر سنة 2001 بعنوان «سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية» يمكن أن يقرأ كمقدمة لمصنفاته الأخيرة كما يمكن أن يقرأ بعدها، فهو في نظرنا يضم المفاتيح النظرية التي تكفل فهماً أوضح وأفضل لمشروع الرجل الفكري، دون أن يعني هذا أن المؤلفات التي سبقته أقل منه قيمة، بل إن هذه المؤلفات توضح بصورة جلية قدرة طه عبد الرحمان على الحجاج الفلسفي، وهي قدرة مسنودة بتكوينه المنطقي وكفاءته الإنشائية الرفيعة.

نذكر من بين هذه الأعمال أيضاً الجزء الأول والثاني من مشروع «فقه الفلسفة» وقد صدر الأول بعنوان فرعي «الفلسفة والترجمة» سنة 1995، وصدر الثاني بعنوان «القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل» سنة 1999 وكذا كتاب «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» الصادر سنة 1998.

رتبنا في الفقرات السابقة نصوص الأستاذ طه عبد الرحمان ترتيباً أولياً يسمح بالإقتراب منها في إطار ناظم محدَّد، إنها نصوص تنتقل بنا من مستوى الكتابة الموصولة بفضاء التدريس الجامعي (المصنفات الأولى)، إلى مستوى الكتابة المنهجية المشاركة في الجدل الفكري المغربي والعربي الإسلامي، في موضوع الموقف من التراث ومن الظواهر التراثية، (المصنفات الثانية) وأخيراً مصنفات نقد الخطابات الفلسفية وخطابات الحداثة بالذات بهدف تقويض أصولها الفكرية وبلورة بديلها المتمثل في الدعوة إلى التخلُّق وذلك ببناء ما يؤسس لموضوع التجربة الدينية في الفكر بواسطة «العقل المؤيَّد» وفي الحياة بمغالبة الذات والزمان أملاً في تحصيل القرب من باب الله.

2- كان لا بد من المدخل السابق للتمكن من الإقتراب من عوالم فكر طه عبد الرحمان، وهي عوالم يكتشف من يقترب منها أنه أمام جهد كبير في البناء النظري، جهد يعتني بالكلمات والعبارات كما يعتني بالمفاهيم والتصورات، مستوعبا خاصية الدقة والتدقيق باعتبارها لازمة أساسية في الكتابة الفلسفية وذلك من أجل مقالة واضحة

وعبارة مسبوكة بكثير من العناية. لا يعني هذا أن طه عبد الرحمان يكتب مقالة إنشائية تكتفي بتركيب نسيج نصي محكم بل إن العكس هو الصحيح، فالرجل يعطي للشكل أهمية كبيرة في نصوصه ومنتوجاته النظرية، مع ميل واضح للنزعة الصورية وذلك بحكم تكوينه المنطقي، ومع توجه في الكتابة يستند إلى الإستدلال البرهاني المنتج أثناء بلورته لمقالته التي يخاصم فيها كما قلنا قراءات معينة للتراث، أو يجادل فيها المناصرين لمشروع الحداثة والتحديث في الفكر المغربي المعاصر.

نتبين مما سبق أن المصنفات التي أنتج طه عبد الرحمان بكثير من القوة والدقة تتضمن مشروعاً فكرياً في نقد تيارات التقليد والحداثة في الفكر المغربي، مقابل مناصرة دعوة إلى الإستقلال الفلسفي المبدع، الإستقلال الذي تغذيه تجربة في الرياضة العقدية تعتبر أن العقل العملي الصوفي هو العقل الذي يتيح صفاء السريرة، ويمنح الذات ما يهبها الرضى والقرب من طبيعة الإنسان ومعنى العالم وحقيقة الله.

إن المقدمة الأساس في مقالات طه عبد الرحمان تتمثل في قناعته الذاتية العميقة بتجربته الخاصة في الإيمان، وكل الأعمال الأخرى عبارة عن تفاصيل مستثمَرَة لتأكيد سلامة هذه التجربة، بل سدادها وصدقها وإمكانية تعميمها خدمة لتصور معين للعالم وللإنسان وللزمان. وقبل أن نفكر معه في حدود هذه التجربة وفي قيمتها الفلسفية ما دمنا بصدد التفكير في أسئلة وقضايا الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، نوضح أولا أن نقطة انطلاق فكره معلنة بوضوح تام في مقدمة مصنفه «العمل الديني وتجديد العقل»، ففي هذه المقدمة بالذات نكتشف أنه بصدد إنجاز ما يُطْلِق عليه «التأسيس النظري لليقظة الدينية»، أي بناء وتركيب سندها الفكري والفلسفي.

إن الحركات الإسلامية المعبرة عن طبيعة هذه اليقظة، والتي تتميز في نظره بمغالاتها في الإختلاف المذهبي بحكم نسيانها لدور التجربة الإيمانية الحية في الترفع عن الصراعات المذهبية، تتميز بكونها حركات بدون إطار تنظيري ومنهجي محكم، بدون «تبصير فلسفي مُؤسِّس» والعبارة الأخيرة للمؤلف وهي تشير بدقة إلى مرماه في موضوع التدعيم النظري المذكور حيث يحمل هذا التدعيم والإسناد الفلسفي مفهوم البصيرة والتبصير، ويحيلنا مباشرة إلى أفق في العمل الديني مغاير للمواقف السائدة.

إن غاية الكاتب إذن هي العمل على إقامة فكر إسلامي جديد، فكر يستطيع متى أنجز وتحقق أن يُحصِّن اليقظة الجارية، ويمنع التقول فيها والتحامل عليها. نحن إذن أمام اختيار واضح فالفلسفة تحضر في بعدها الأداتي، إنها وسيلة تمكننا من بناء سقف

نظري داعم لمشروع في النهوض الديني والتجديد الديني، وفي هذا السياق يبلور طه عبد الرحمان ما يسميه شروط التجديد، محدداً أياها في شرطين أساسيين: شرط التجربة الإيمانية التي تتيح نفاذاً عميقاً للذات في طريقها نحو التخلُّق، وشرط التعقل وهو يتمثل في أدوات النظر المنهجية التي تمكن التجدُّد من السند العقلي.

إن مرمى الكاتب في نهاية التحليل يتمثل في سعيه لبناء فكر ديني متجدد ومتكامل، وذلك استناداً إلى كمالات تجربة التخليق، التي تحصل بفعل الممارسة الصوفية. فالعقلانية الأعظم في نظره لا تتيحها المقاربات الإختزالية التجزيئية لمنتوجات الفكر والعقيدة الإسلامية، هذه المقاربات التي تستعمل أدوات خارجية «منقولة» لتبني بواسطتها فهماً لتجربة في الفكر لا يمكن أن تحصل وتتم دون تجربة في الإيمان الموصول بالذات وبأدوات «مأصولة»، أدوات مستنبطة من التجربة الذاتية للتراث وللغة الحاملة لدلالته ومعناه.

يكشف طه عبد الرحمان طريقته في التفكير في عمليات التجديد العقلي المسنودة بالإيمان الديني، وذلك بصوغه لنموذج نظري يرى فيه الإطار الأنسب لفهم ما يطلق عليه «الفعالية العقلية». وهذا النموذج يتعين في ثلاث مراتب: مرتبة «العقل المجرد» ويطلقُ على صاحبه «المقارب»، ومرتبة «العقل المسدَّد» و يسمي صاحبه «القرباني» ثم مرتبة «العقل المؤيَّد» ولقب صاحبه "المقرَّب.

أما الأول فهو أدنى المراتب وهو الذي تندرج في إطاره الكتابة الفلسفية كما تشكلت داخل مجال الفكر المغربي، إنه عقل غياب اليقين، عقل التاريخ. أما الثاني فهو درجة أعلى من الأول، والعلو هنا حكم قيمة يصدرها الكاتب للإشارة إلى قرب أصحاب هذا العقل من العقل المؤيد بالرياضة الدينية المنطلقة بشوق إلى امتلاك البصيرة والتخلق، بهدف تبصير الآخرين بما ينقلهم من الحيرة الوجودية والإلتباس المعرفي المتمثل في عدم اليقين إلى مستوى الإطمئنان المحصل بفعل العقيدة الكاملة.

توضح النمذجة المذكورة أن التجديد المقصود في مشروع طه عبد الرحمان الفكري يتمثل في نزوعه التخلقي الصوفي، أي في النتائج التي حصل عليها بعد انخراطه في تجربة معينة في العمل الديني، تجربة أثمرت سكينة في النفس وخلاصاً في القلب حدّ من مغامرة الأحاسيس الملتبسة في المعرفة وفي المجتمع. لكن هذه النتيجة تستلزم المعاناة الذاتية ولزُوم التمرس بالمقامات، ثم التدرج في المراتب التي تقرب الأفراد من العقل المسدَّد في اتجاه العقل المؤيَّد، ولعلها تترك أغلبهم في المراتب

الدنيا، مراتب «العقل المجرد» وما هو أدنى منه حيث نعتقد أن وراء النمذجة الثلاثية سكوتاً على مراتب أدنى وربما مراتب أعلى. . .

3- تنتمي الآثار النصية لطه عبد الرحمان إلى دائرة الفلسفة ليس لأنه واحد من طلبة وأساتذة شعبة الفلسفة في كلية الآداب بالرباط منذ ما يقرب من أربعة عقود، طالباً ثم أستاذاً، بل لأنه في بعض إنتاجه المتمثل في دروسه في المنطق وفي فلسفة اللغة يظهر كفاءة في الفهم والتعبير والعرض لا مجال لإنكار درجات صلتها بمنتوج تاريخ الفلسفة، ولعل الأمر يتجاوز ذلك حيث تتصف نصوصه الناقدة للتوجه التراثي في الفكر الفلسفي المغربي ولفكر الحداثة أيضاً بقدرة في البناء الفلسفي المستوعب لآليات منهجية ولغوية تبوئه وتبوئ فكره مكانة متميزة في باب الحجاج الفلسفي والمناظرة الكلامية. وقد حقق في مصنفاته في «نقد الفلسفة» وخاصة في نص «القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل» ما يعتبر محاولة جادة في التأصيل الفلسفي المجتهد.

لكن الأمر المحير هنا هو أن نقد الباحث للمقاربات التراثية والمقاربات المدافعة عن الحداثة في فكرنا، تصطنع كثيراً من الجهد المنطقي، وكثيراً من الحماسة وهي تواجه قضايا تمثيلية جزئية، وهذا الأمر يجعلنا نتساءل حول علاقة الكاتب الفعلية بمجال الفلسفة وتاريخها. . . فعندما تكون الغاية البعيدة من المشروع تتجه لإبراز محدودية العقل الفلسفي «العقل المجرد» بلغة الكاتب، يكون من حقنا أن نتساءل ونحن نقرأه كيف يمكن إنتاج مقالة فلسفية بهدف هدم صرح بل صروح تاريخ الفلسفة؟

لا يخفي طه عبد الرحمان غاياته البعيدة من مشروعه في النظر في فضاء الفكر المغربي، فهو يروم أولاً وقبل كل شيء تجديد العقل بواسطة العمل الديني، أي بواسطة تجربة في القرب حاصلة بفعل التخلق القائم على تجربة شخصية في المعاناة الروحية. إن الفلسفة هنا تحضر كأداة، تحضر في صورة الوسائل التي تمكّن من إثبات عمق وقوة هذه التجربة، إنها تحضر كلغة كما تحضر كجهد منطقي مبتَكِر لأدواته المخصوصة ومفاهيمه المنحوتة، من أجل بلوغ السداد المأمول، السداد المؤيَّد بالممارسة الإيمانية المفعمة بإرادة في الخلاص تهب الذات نجاتها وخلاصها المأمول، وتمنحها في نهاية المطاف القرب الأقل بعداً. . القرب من واهب البعد والقرب . .

هل نستطيع الحديث عن فلسفة معادية للفلسفة انطلاقاً من تأملنا في فكر وتجربة طه عبد الرحمان؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال نتصور أن استكمال بناء تصور أولي مختصر عن فكره

يقتضي منا كما فعلنا مع من سبقوه الإقتراب من بعض نصوصه، من أجل مقالة تسمح باستيعاب رسالته بصورة أفضل، ولهذا سنهتم بتقديم كتابه «سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية»، الذي نعتبر أنه حجر الأساس في مشروعه الفكري، وذلك انطلاقاً من تسليمنا بأن هذا النص يكمل بطريقته الخاصة نصاً آخر صدر له سنة 1989، نقصد بذلك كتاب «العمل الديني وتجديد العقل»، حيث بنى الكاتب معمار نص «سؤال الأخلاق» على الخطاطة النظرية المركبة في نص «العمل الديني وتجديد العقل».

2 ـ من العقلانية إلى الأخلاقية

1- يقدم الكتاب الأخير للأستاذ طه عبد الرحمان «**سؤال الحداثة، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**» 2001، الروح الناظمة والموجهة لاختياراته الفكرية والعملية .

إن مركزية هذا النص في المشروع الفكري للباحث لاتبرز في كونه يعبر فيه بوضوح تام عن أهدافه ومراميه البعيدة، بل لأنه أيضا يوظف مفاهيمه المبتَكَرة في نصوص سابقة ليمنحها أبعاداً مناسبة للسياق النقدي الذي يتبناه في هدا الكتاب، حيث تكتمل دلالات ومعاني المفاهيم في سياق اشتغالها على الرسالة التي يروم تبليغها بكثير من الدقة والتدقيق.

وقبل إنجاز محاولة في تقديم هذا المصنف نشير إلى أن **بناء الفكر الفلسفي المغربي لاختياراته الحداثية في السياسة والأخلاق والتاريخ**، لم ينشأ في إطار **نزعة تقليدية**، فنحن لانجد في الفكر المغربي **دعوات تبشر بقيم الحداثة بلغة النقل والنسخ والإستعارة**، بل إننا نجد حالة واحدة قد تكون أقرب إلى ما نحن بصدد توضيحه وهي حالة عبد الله العروي **حيث يتماهى المفكر مع الحداثة لحظات دفاعه عنها**، إلا أن إنتاجه النظري في مجال **الدفاع عنها يتجاوز فعل النقل**، لأن الرجل **يؤسس مواقفه في إطار مبادئ الفلسفة التاريخانية، التي تُقرُّ بواحدية التاريخ وإمكانية المثاقفة والإستعارة في المجال الثقافي**، إضافة **إلى إقرارها بدور المثقف والسياسي في التاريخ**. أما الباحثون المغاربة الآخرون الذين اهتموا بالحداثة في الفكر وفي السياسة فقد عملوا **على إعادة بناء مقدماتها بما يسمح بتبيئتها داخل ثقافتنا المحلية والقومية، وبصورة تتضمن كثيراً من الجهد النقدي في الفهم و التأويل ، وفي عمليات الإستيعاب والإستنبات التي تمثلها جهودهم في مجال مقاربة إشكالية الحداثة في فكرنا ومجتمعنا.**

نستطيع أن نتحدث إذن في الفكر الفلسفي المغربي عن **الحداثة باعتبارها أفقاً**

مُشْرَعاً على أسئلة الذات، ونستطيع القول مجدداً إن الدعوة إليها ارتبطت بمجهود في الفكر يتوخى إنجاز عمليات في الإستعياب النقدي والتاريخي لأصولها ومقدماتها والمفاهيم الناظمة لها وما يترتب عن كل ذلك من تصورات فلسفية جديدة معلنة أو مضمرة في النظر إلى الإنسان والعالم والتاريخ.

أما الأستاذ طه عبد الرحمان فإن نقده للحداثة الغربية يتخذ طابعاً آخر، إنه نقد جذري يعود في مقدماته الأساس إلى فكر ما قبل الحداثة. وهو يستعمل لغة ومفاهيم موصولة بتصورات محددة للتاريخ والإنسان، تصورات لا يمكن استيعاب شحنتها الدلالية المرتبطة بأفق معين في الفكر وفي الحياة الا ضمن إطار الفكر السابق على انطلاق مشروع الحداثة والتحديث كما حصل ومافتئ يحصل في التاريخ.

2 - قد لا نبالغ ولا نبتعد عن الصواب إذا ما اعتبرنا أن هذا الكتاب يقدم فرصة ممتازة لمعرفة تجربة طه عبد الرحمان في الفكر ومواقفه في التاريخ ومن التاريخ، وكذا لمعرفة المنزلة التي يحتلها في فضاء المشتغلين بالفكر الفلسفي في بلادنا. فهو يلملم فيه بعناية وبمنطق محكم وصارم روح ما يروم تأسيسه والتعبير عنه ومنذ ما يزيد عن عقدين كاملين من الزمان. إنه يتضمن نقده للمعرفة الفلسفية والعلمية، نقده للعقل المجرد، ونقده لما يطلق عليه النظام العلمي - التقني للعالم، من أجل الدعوة إلى أخلاق الإسلام، ومن أجل تجديد الفكر الديني انطلاقاً من التفكير في كيفيات رفع المحاصرة المضروبة على الإسلام، مع محاولة في إعادة تأسيس أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية.

وفي هذا الكتاب أيضاً يستعمل الكاتب بعض المفاهيم التي تكشف عنوان تجربته النظرية، بل وتأثيرها القوي في لغته ومفاهيمه وتصوراته، حيث تصبح مرجعيته النظرية أكثر وضوحاً وذلك باعتمادها على ما يمكن النظر إليه كإطار منهجي وسائطي (معارفه اللغوية والمنطقية)، وما يمكن اعتباره تجربة تعلو على اللغة وتتجاوزها، ونقصد بذلك تجربته في العمل الديني ذي الصبغة التخلُّقية والأخلاقية.

يقوم بناء النص على مصادرتين: مصادرة كبرى مُؤسِّسة، ومصادرة جزئية مُدعِّمة، كما يعتمد هذا البناء على مبدأ نظري عام. وبواسطة المقدمات الكبرى الموجِّهة لطريقة الباحث في التفكير ينشأ السجال الفكري في النص مخاصماً أسس وأصول الحداثة كما تبلورت في الفكر المعاصر.

أما المصادرة الكبرى فيصوغها الباحث في التعبير المغلق الذي يفاضل فيه بين العقلانية والأخلاقية، معتبراً إن هذا الأخيرة هي «ما يكون به الإنسان إنساناً». إن

الأخلاق ترادف في ذهنه «العقل المؤيَّد»، أما العقلانية فإنها ترداف في نصوصه «العقل المجرد»، العقل الوضعي والعقل التاريخي، العقل الذي «لايملك اليقين بنفع لاضرر فيه، ولابصواب لاخطأ معه».

أما المصادرة الجزئية الدَّاعمة لتصوره فإنه يؤسسها بحديثه عن «أخلاق التعمق» مقابل «أخلاق السطح». حيث ترتقي الأخلاق المذكورة بالإنسان إلى طلب اللامتناهي، لتظل أخلاق السطح منحصرة في المتناهي.

وأما المبدأ الأكبر الجامع للجهد النظري المبذول في الكتاب فيتمثل في اعتباره ان الربط بين الأخلاق والدين هو «أصل الأصول»، إنه المبدأ الموجِّه لمختلف المعايير المستخدَمة في هدم أصول الحداثة وقواعدها.

تقف المصادرات المذكورة مُوجِّهةً بمبدأ الجمع بين الأخلاق والدين وراء مختلف فصول الكتاب الفرعية المبنية بهدف إنجاز الإستدلال التمثيلي الهادف إلى تركيب نقد الكاتب للحداثة ، حيث يهتم في أغلبها بمظاهر الحداثة متوقفاً بالدرجة الأولى على خمسة منها: «العقلانية المجردة»، سلطان القول، نمط المعرفة، النظام التقني ، تجدد الهوية المنتظر.

في موضوع دفاع الكاتب عن وحدة الدين والأخلاق يلح على تصور محدَّد للّدين يتجاوز فيه البعد الشعائري، من أجل سلوك ديني يأتي الشعائر وفق معانيها الخفية.

أما الفصل المخصص للعقلانية فقد عاد فيه الباحث إلى نقد العقلانية المجردة، مدافعاً عن العقلانية المؤيَّدة التي وضع لها شروطاً مخصوصة تميزها عن العقلانية المجردة والعقلانية المسدَّدة.

تسلم العقلانية المؤيَّدة بعدم الفصل بين القول والفعل، كما تعتقد بعدم انفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء، وهي تؤمن كذلك «بعدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة» .لكن بلوغ مرتبة العقلانية المؤيَّدة تجعل صاحبها قادراً على تلقي خطاب المصحف المطهر، باعتبار أن معانيه تتجاوز الرسوم لأنها مُودَعةٌ في نفس المتخلِّق وفي العالم من حوله. وتجعله كذلك قادراً على تحمل الرؤية التي لا تنقطع، وهو ما يعني في نظر الكاتب وبلغته «الإشتغال بالله» و «التعامل في الله».

إن الخاصية الجوهرية للفعل الإنساني كما يتصورها الباحث تتمثل في دوام «الإشتغال بالله والتغلغل فيه»، والمتخلِّق بالدين وحده هو من يتمكن من الإرتقاء من رتبة العقلانية المجردة إلى رتبة العقلانية المسدَّدة بأحكام الشريعة، ثم إلى رتبة العقلانية

المؤيَّدة، ليصبح مالكاً للعقل **الكامل**، العقل الذي يجعله «**يدرك ما لايدرك غيره، ويصيب حيث لا يصيب**».

أما الفصل الثالث الذي خصصه الكاتب **لحضارة القول** متسائلا عن **كيفيات درء مفاسدها فقد** تضمن نقداً لأشكال «**التضييق**» و «**التجميد**» و «**التنقيص**» التي ترتبط بالحضارة المعاصرة، محاولاً بناء خصائص «**التخلق المؤيَّد**» باعتباره الوسيلة المساعدة على تملُّك المبادئ القادرة على دحض الآفات المذكورة، حيث **يتيح التخلُّق بالصفات الحسنى الإقتداء الحي بأخلاق الرسول موصلاً في النهاية إلى الشعور بالسعادة، ومحققاً النظرة الإنسانية، الحائزة على مَلَكَةِ الذوق الجمالي**، فيتجاوز السائر في الدرب المذكور «**الجماليات السفلى ويتطلع للجماليات العليا**».

وبالطريقة نفسها يركِّب الباحث فصول الكتاب المرتبطة بموضوع **مظاهر الحداثة الغربية** مبرزاً خصائص **العقل المؤيَّد** ودوره **في التخلص من زيف الحضارة الحديثة**، بل إنه في خواتم فصوله **يقوم بتركيب الجوامع الفكرية** التي تترتب عن سياقات تحليله ونقده لمظاهر هذه الحضارة ليدافع عن مواقف وتصورات مرتبطة بصورة قوية **بالتجربة الصوفية** كتجربة في **العبادة التخلقية الخالصة**، العبادة التي تخرج الإنسان حسب تعبيره من «**طلب حظوظ السيادة على الكون إلى أداء حقوق العبودية لأسياد الكون**»، وهو الأمر الذي يسهل على القراء والمهتمين بما يكتب **عمليةَ استيعاب نتائج تفكيره في الأخلاقية المؤيَّدة وهي البديل الأكمل للعقلانية البهيمية مُنتجَة المعرفة الحسية الملتبسة، معرفة الضلال المبين**.

ينتقل الباحث في الفصل السادس من الحديث الفلسفي عن **العقل المؤيَّد والتخلُّق** إلى الحديث المخصوص عن **أركان الأخلاقية الإسلامية** متحدثاً بلغة **الميثاق الأول والأخلاق الكونية**، ومستعملاً مفاهيم تنتمي إلى **اللغة الصوفية**، من قبيل «**شق الصدر**» «**والأخلاق العميقة**» «**وأخلاق التطهير والتجديد**»، «**محسوسية القِبْلَة ومعقولية التعبد**» ثم «**الأخلاق الحركية**». بل انه يستعمل أثناء حديثه عن **أنماط العقل مراتب الآدمية والألوهية**.

يعمل الباحث جاهداً ومجتهداً على بناء **فلسفة أخلاقية إسلامية بواسطة المفاهيم المذكورة مستعيداً مسلماته الأساس، مسلمة لا إنسان بغير أخلاق ومسلمة لا أخلاق بغير دين**، لنصل معه في النهاية إلى أن **الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية عميقة حركية، وذلك مقابل الأخلاق المحلية السطحية والجمودية**.

ولأن الكاتب يعي دوره ومسعاه الرامي إلى إسناد حركة **اليقظة الإسلامية، حيث**

يكتب منتقداً خصمها الداعي إلى الحداثة، فإنه ينظر إلى واقع الحال باعتباره واقع حصار ومحاصرة، فيخصص الفصل السابع من كتابه للتفكير في كيفية مواجهة التحديات الفكرية المتولِّدة بفعل سيادة الحضارة الحديثة. وهو يعتبر أن المحاصرة المضروبة على الإسلام متعددة الأوجه والمظاهر، وهي محاصرة خارجية ترى في الإسلام «عملا إرهابيا» و«خطراً حضارياً» لإنه وظف في مقاومة الغزو الإستعماري والمركزية الحضارية الغربية، ومحاصرة داخلية تتمثل في مواقف الدول السائدة من العودة إلى الإسلام، حيث تمارس مختلف أشكال التضييق على الحركات والجمعيات والمنظمات والجماعات الداعية إلى الرجوع إلى الإسلام.

إضافة إلى المحاصرتين السابقتين الداخلية والخارجية، يشير الكاتب إلى ما يطلق عليه المحاصرة الذاتية البارزة في وقوع بعض الدعاة في الإقتباس والإتباع وانتقال العمل من المجال التنويري الرباني، وهو مجال التربية الخلقية إلى مجال التسييس التسيُّس بدل «التأنيس» القائم على السياسة الأخلاقية التي لاتربط التخلق بحيازة السلطة.

يضاف إلى هذا الحصار الذاتي حصار ثان يتمثل في العقلانية التجريدية التي تقدم النظر على العمل، وتكتفي في النظر بالتجريد والضَّال المتلبس، بدل التوسل إلى المعرفة بالعقل المؤيَّد.

ان السبيل الأمثل لرفع مختلف أشكال المحاصرة (الداخلية والخارجية ثم محاصرة التسييس ومحاصرة العقل المجرد) يكون بالتوسل بالأساليب التنويرية والتحررية التي يترتب عنها تمام العمل وتحقيق الإكتفاء. وهنا تلعب الفلسفة الدينية الإسلامية دوراً أساسياً في بلورة متطلبات المرحلة، حيث يستحضر الباحث اسم محمد إقبال كرائد إسلامي ومصلح ديني لم تستوعب دعوته إلى التجدد الفكري على أساس أنها فلسفة إسلامية متفهمة لمكاسب التطور العلمي الحديث.

* * *

يبدو من سياق العرض السابق ان الكاتب يستحضر سؤال الأخلاق بل أسئلة الأخلاق، لمواجهة قيم الحداثة الغربية ومظاهرها. لكن سؤال الأخلاق يتحول في ضُميمة الكتاب (الملحق) إلى نوع من الدفاع عن التجارب الصوفية في المغرب العربي، كما ينتهي إلى نوع من الدفاع عن التخلق المسنود بالعقل المؤيَّد بالله، ومعنى هذا ان الكاتب يرادف التخلُّق بتجربة الإيمان العميق وما يمكن أن يترتب عنها من إدراك مؤيَّد وفعل مؤيَّد، وهو ما سنحاول التفكير في حدوده ومحدوديته في المبحث القادم.

3 ـ النقد الصوفي للحداثة

1- قدمنا في المقالة السابقة أهم خلاصات كتاب «**سؤال الأخلاق**» للأستاذ طه عبد الرحمان، وذلك بالاعتماد على **مصادراته الكبرى ومقدماته الأساس**، وكذا بمحاولة **إبراز أهم المفاهيم المستعملة في بنائه**، لكي نُمكِّن القارئ من الإقتراب من أهم خلاصاته العامة.

ولم تكن عملية الإيجاز الواردة فيما سبق سهلة ولامتيسرة، وذلك **لتشعب وتشابك البناء الإستدلالي والمعطيات التمثيلية المتنوعة في النص**، فقد نتفق أو لانتفق على وضوح المفاصل الكبرى المؤسِّسة لنظامه في النظر ولكن لاخلاف في نظرنا على أن مواد البناء **تعكس اشتغالاً قوياً في مجال الترتيب والتركيب والنحت المفاهيمي**، كما تعبر عن **كفاءة خاصة في البناء الإستدلالي المسبوك والمحبوك بكثير من التدقيق في العبارة والتسلسل في البناء**، وهو الأمر الذي يضفي على **النسيج النصي في الكتابة كثيراً من القوة**.

إن هذه الخصائص الشكلية التي تعبر عن **نمط الكتابة** التي ينجز طه عبد الرحمان أصبحت بفعل ماراكم من مؤلفات **ظاهرة تستحق العناية من أجل إبراز سماتها، وتركيب ما يؤسس نسقها الشكلي في علاقته بالمحتويات المتضمنة فيه**، وكذا في علاقته **بأنماط الإستدلال المنطقي والتوليد اللغوي اللتين ترتبطان به**، وقد تتاح لنا فرصة أخرى للقيام بهذا العمل، لكننا اليوم ونحن نفكر في **نقده للحداثة** نريد الإشارة إلى دلالات وأبعاد هذا النقد في **إطار المعارك الفكرية والسياسية القائمة في ثقافتنا وفي فكرنا المعاصر**.

يدعو طه عبد الرحمان إلى **الأخلاقية باعتبارها مطابقة للإنسانية، ويرفض الحداثة بمختلف تجلياتها لأنها تستند في نظره إلى العقل المجرد، العقل الوضعي التاريخي عقل المتناهي، غافلة عقل اللاتناهي، عقل القرب واليقين والطمأنينة وسكينة النفس**.

يَقرِنُ دعوته بالتخلُّق، إنه يَقرِنُها بتجربة في الرياضة الدينية التخلقية التي لا تقبل قيود التاريخ والحس والنسبية، بل ترنو إلى التماهي مع اللامتناهي بهدف بلوغ مقام التأنسن المتخلِّق والعمل بمقتضى العقل المؤيَّد بالله.

يعتمد في بناء دليله النقدي على مكاسب معرفية محددة لا جدال في انتمائها إلى معطيات العقل المجرد و العقل الشرعي، ويريد بناء على تجربة ذاتية في الإدراك الوجداني المسنود ببواعث نفسية داخلية أن يوجه رسالة للإنسانية جمعاء في زمن مافتئ يتصارع مع ذاته وتاريخه وقيَمه، من أجل تطويرها وتجاوزها وبناء بدائلها بلغة العقل داخل التاريخ . . . .

فهل يدرك المفكر علاقة دعوته بشروطها الواقعية؟ وهل التجربة الذاتية المرهونة بمعطياتها النفسية والإجتماعية والثقافية الذاتية والخاصة قابلة للنقل والتعلم؟ وهل نستطيع في مجال الفكر المغربي مواجهة مشاكلنا التاريخية الإجتماعية والفردية بالعلاجات المسنودة بالتأييد الروحي؟

يمارس طه عبد الرحمان نقداً خارجياً للحداثة، ورغم احتياطاته البارزة في العبارة فإن نصه يتضمن عبارات تضع نقده بجوار منتقدي الحداثة الذين يتحدثون عن جاهلية وبهيمية ومادية الحضارة المعاصرة، حضارة الحداثة والتقنية، أي أنه ينتقدها أحيانا بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الفكر الدَّعوي التقليدي والمحافظ. وهذه المسألة تبعده عن الطموح المعلن في نص «العمل الديني وتجديد العقل»، فلا يمكن تجديد العقل بمفاهيم من قبيل ماذكرنا، فقد تحصل الرؤية الذاتية العجيبة الرؤية الخاطفة للعين، ويحصل الرضى بالحال عن الحال بعد نعيم التجربة وصفاء السريرة ومتعة البصر والبصيرة ثم بلوغ مقام التخلق العميق والجماليات العليا، لكن هذه الأمور تعد شأناً خاصاً، وهي لاتصلح لعلاج عِلَل التاريخ وأزماته الإجتماعية الكبرى. إن علاج إشكالات التاريخ لاتكون في نظرنا الا بالعقل المجرد، عقل التاريخ المسنود بتجارب البشر في التاريخ، أما لغة القرب وشق الصدر والإشارات اللطيفة، والرؤية التي تبصر دون أن تبصر، وتصيب دون أن تصيب فإنها لغة الشعر الجميل لغة الأذكار واللطائف، إنها لغة قد تساهم في إغناء الوجدان والمخيلة، وقد تثري اللغة وتدبر أحوال الفرد المتوحد مع ذاته ومع العالم كما يتصوره، لكنها لايمكن أن تساهم في تدبير وصناعة التاريخ، ولعل طه عبد الرحمان يتفق معنا هنا، خاصة وأنه يرفض نزعات تسييس التخلق الروحي لأنها تروم في نظره حيازة السلطة، سلطة الأبهة والمجد في الأرض، في حين أن المنزع التخلقي العميق يصوب نظره نحو القرب ليبلغ مقام التأييد، بعد

تخطيه لمراتب العقول الشائعة، وامتلاكه في النهاية لطمأنينية التأييد، فَتُفْتَح أمامه أبواب النور، أبواب البهاء والفناء ثم البقاء والخلود...

2- في قراءة نقدية للموروث الصوفي في نظام القيم الإسلامية يقوم محمد عابد الجابري في الجزء الأخير من رباعية نقد العقل العربي بمحاصرة المنزع الصوفي في الأخلاق الإسلامية، مبرزاً محدوديته ومحاولاً كشف تناقضاته ومفارقاته، ويمكن إدراج الملاحظات التي أبداها في نهاية الباب الثالث من الكتاب المذكور المعنون بـ«الموروث الصوفي، أخلاق الفناء... وفناء الأخلاق!» في باب مواجهة الإختيار الصوفي في التجربة الدينية الإسلامية والأخلاق الإسلامية في تاريخنا وفي حاضرنا.

وإذا كان طه عبد الرحمان يمارس نقداً خارجياً على مشروع الحداثة كما تبلور في الفكر المعاصر فإن محمد عابد الجابري يرى أن العودة إلى هذه التجربة يعني تزكية قيم الطاعة والتواكل وذلك بترك التدبير التاريخي، ترك المصالح المرسلة للبشر العاملين في التاريخ، وهو الأمر الذي قامت النزعات الإصلاحية السلفية من أجل مقاومته في مطلع عصر النهضة في المشرق والمغرب العربي، حيث دافع المصلحون المستنيرون على ضرورة ترك أخلاق العبودية الطرقية، من أجل مواجهة مصيرهم التاريخي بالإقبال على الحياة الدنيا وعلى العمل، مع تحصين السعي في مناكب الأرض بأخلاق التاريخ التي تبلورها مواثيق العمل الجماعي التاريخية والنسبية.

يعتبر الجابري أن المشروع الصوفي يبدأ بمقدمات محددة وينتهي إلى عكسها تماماً، فالمقبل على التجربة الدينية الذاتية يبدأ بالخوف لينتهي إلى الرضى، إنه ينطلق من الإحساس بالذنب لينتهي أيضاً إلى التشبع بمقام الرضى، ويذهب من عدم اليقين، أي من الركون إلى نتائج «العقل المجرد» بلغة طه عبد الرحمان، لينتهي إلى الطمأنينة، وهو يبدأ رحلته الفردية في اتجاه الطريقة ليدافع في النهاية عن كونية المشروع الصوفي. بل إنه يتجاوز العقل المسدَّد بالشعائر والرسوم لينتهي إلى الإنغلاق في طقوس ومراسيم الطريقة.

وفي مستوى آخر من التحليل، يبدو أن المنخرطين في التجربة الروحية الإيمانية والتخلقية ينطلقون من مبدأ التمرد على السلطة لينتهي بهم المقام إلى ممارسة السلطة داخل مراتب الطريقة وتراتبيتها، ومعنى هذا أن كل المعطيات النفسية المرتبطة بالمنزع الصوفي تبدأ بحال معين لتنتهي إلى عكسه، لكن أخطر ما فيها أنها تتبنى مبدأ ترك التدبير التاريخي والمجتمعي، لتنخرط في أجواء تدبير من نوع آخر، تدبير لايكتفي

بسياسة الفرد لذاته داخل صيرورة التخلق الروحي، بل إنه ينتهي إلى أخلاق اللاعمل، وهو الأمر الذي يعبر عن نوع من الهروب من المسؤولية التاريخية الموكولة إلى الإنسان.

عندما نقابل بين الموقف الذي يعبر عنه كتاب «سؤال الأخلاق» المعد من أجل المساهمة في نقد أصول الحداثة الغربية، وبعض نتائج دراسة الجابري النقدية لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، نكتشف المفارقة بين توجهين في الفكر لا يلتقيان، توجه يروم مواجهة التاريخ والمجتمع بالتفاؤل وبالعمل التاريخي والعقلي من أجل المستقبل، وتوجه يتوخى تربية روحية تخلقية ترتفع بالإنسان من العقلانية إلى الأخلاقية، ومن الأخلاقية إلى الروحية التخلقية القائمة على تجربة في الرياضة الدينية الفردية، الهادفة إلى تعميم نزعة روحية ترى فيها الخلاص المطلق من بهيمية الحداثة الغربية وتوابعها.

نتبين مما سبق أن دعاوى طه عبد الرحمان تعود بالفكر العربي الإسلامي إلى لحظة سابقة على زمن تشكل برامج الإصلاح الديني كما تبلورت في فكرنا المعاصر، صحيح أن الرجل يجتهد ليعد قاعدة إسناد فكري داعمة ومعززة لحركات اليقظة الإسلامية كما أعلن ذلك في مقدمة نصه الكاشفة لمحتوى كتابه «العمل الديني وتجديد العقل»، إلا أن اختياراته الفكرية وبرنامجه الدَّعوي التخلقي الزاهد في السلطة، المتطلع إلى سلطة الرضى عن النفس المؤيَّدة برضى الله، يدخل المتشبعين به في متاهات ودروب نفسية شاقة، في حين أن مقتضيات الوضع الراهن في بلادنا سواء في المستوي السياسي أو المستوى الثقافي تتطلب انخراطاً أكثر ايجابية في التاريخ، من أجل إعادة اكتشاف مكاسب الحداثة بنقدها من الدخل بما يسمح بتطويرها، لا بالتخلي عنها. أما النقد الخارجي المنجز في مصنف طه عبد الرحمان الأخير فإنه يطرح أسئلة عديدة نكتفي فيها بسؤال واحد:

هل تنفع مفاهيم التجربة الصوفية في نقد ثقافة التاريخ وتجارب التاريخ ؟ هذا هو الإشكال الأعظم الذي تطرحه في نظرنا أعمال طه عبد الرحمان.

الإستمرارية والتجاوز

نحو توسيع وتنويع دائرة القول الفلسفي في الفكر المغربي

1 - نحو فكر فلسفي بلاضفاف

2 - موجات فلسفية جديدة ..

3 - نحو خريطة مؤقتة للخطاب الفلسفي الجديد

4 - التفكير في المفاهيم

1 ـ نحو فكر فلسفي بلا ضفاف

1- ننجز في هذه المقالة لحظة توقف منهجية تجعلنا نغادر زمنا معينا في اتجاه زمن آخر نفترض أنه الإطار الموجِّه لموجات فكرية جديدة تغطي اليوم مساحات كبيرة في جغرافية الفكر الفلسفي المغربي. لا يتعلق الأمر فيما نحن بصدده بتحقيب زمني خالص، تحقيب عينيٌ محدَّد داخل دائرة السنة والعقد كما هو معروف في التقويم الزمني المتتابع، وذلك رغم استعمالنا لمفهومي اللحظة والزمن. إن اللحظة التي نغادر دون أن تغادرنا منتوجاتها النصية المنجزة ومنتوجاتها التي ما تزال في حكم الإمكان، تعبر عن مرحلة التأسيس حيث ساهمت الجهود المتداخلة والمتناقضة والمتكاملة للمفكرين الذين تحدثنا عنهم وعن أعمالهم فيما سبق في بلورة الملامح الأولى والكبرى للحساسية الفكرية الفلسفية في الثقافة المغربية، والزمن الذي نتجه صوبه الآن يعد عنوانا لحاضر متواصل، حاضر يتمم مهمة التأسيس والإستمرار بطريقته الخاصة دون أن ينفصل عن زمن التأسيس . . . وذلك بحكم التواصل الحاصل بين المساهمين في التأسيس من العاملين على إنتاج وتائر وإيقاعات الإستمرارية بصيغ وأساليب متعددة. ولعلنا نفترض أن اللحظة واحدة وأننا عندما نحولها إلى اثنين يكون ذلك بهدف تسهيل عمليات العرض، وهنا يمكن أن نتبين أن العميد المؤسس محمد عزيز الحبابي ما يزال بيننا يرافق أساتذتنا الأحياء، ويرافق أساتذتنا الذين أنتجوا والذين لم يتمكنوا من الإنتاج لأسباب متعددة. وما يوضح هذه المسألة بصورة أفضل هو أن أقوى نصوص المؤسسين تمت في اللحظة الثانية رغم أن شرارتها الأولى قدحت في اللحظة الأولى، وأن الذين ينتجون اليوم من أولئك الذين نعتبرهم من منتجي اللحظة الثانية مازالوا ينتجون بجوار وبمعية أساتذتهم.

إن معنى هذا أن التحقيب الذي نفترض أنه يمكِّننا من تنظيم منتوجات الفكر الفلسفي في المغرب يلعب في هذه المقالات والأبحاث دور الدليل المساعد على

الإنتاج المنظم، وهو بدون شك يضمر فهماً معيناً لطبيعة هذه الإنتاج وكيفيات تطوره.

إن الملمح الأبرز الذي يسم لحظات الإنتاج الجديدة في الفكر الفلسفي المغربي هو الإتساع الذي لحق فضاء هذا الفكر في ثقافتنا، حيث أصبح كمُّ المساهمين في الإنتاج أكثر عدداً، وأصبح التعامل مع مكاسب الدرس الفلسفي في مستوى المناهج والمفاهيم والمدارس أكثر تنوعاً، وهذا الأمر يعد في كثير من أوجهه محصلةَ جهود مؤسسي الدرس الفلسفي في جامعتنا وفي فكرنا المعاصر.

وإذا كانت مصنفات «مفهوم العقل» و «العقل الأخلاقي العربي» و «السلطة السياسية والسلطة الثقافية» قد صدرت في العقد الأخير من القرن الماضي، فإن تواقتها في الصدور مع مصنفات كثيرة من إنتاج المساهمين في دعم التأسيس ودعم الإستمرارية يعبر عن قوة الإسناد المتبادل في الفكر الفلسفي المغربي، حيث ما تزال العطاءات المشتركة لكل الذين يعملون على تطوير فكرنا تعمل مجتمعة من أجل ترسيخ دروس الفلسفة، وتحويل المنجزات النظرية لهذه الدروس إلى جزء من فكرنا، جزء مُخْصب لذاتنا الثقافية ومطور لمسار تاريخ الفلسفة هنا وهناك، إذ لم تعد الحدود واردة في زمن إلغاء الحدود في المستوى الإقتصادي والإعلامي، بل وفي مستوى الأفكار والفلسفات أيضا وذلك بفضل ثورات الإتصال المتلاحقة، والمنبئة بعالم جديد من الأفكار الصور.

2- يمكن أن نتحدث في هذه اللحظة عن الإستمرارية في فضاء الفكر الفلسفي المغربي، فما تزال الإشكالات الفكرية المرتبطة بالحداثة والمتصلة بمسألة الموقف من التراث مهيمنة على فكرنا.

ولم يستطيع الإنتاج الفلسفي الجديد أن يتجاوز الإشكالات المذكورة أو يبني بدائلها. ونحن نفهم هذه المسألة في الإطار الذي يسلم بأن التفكير في الحداثة يعد أفقاً في التاريخ مُشْرَعاً أمام الجميع، وهو أفق لا يمكن استيعابه في المدى الزمني المتوسط والقصير بل إن عملية تمثله تقتضي العمل في سياق المدى البعيد، أفق الفعل التاريخي الموصول بأزمنة متداخلة، والأمر نفسه ينطبق على الموقف من الظواهر والنصوص التراثية في الفكر وفي الحياة، فهذا الموقف مرتبط بالأول، وهما معاً يقومان في حاضرنا المتواصل بدور الشروط المؤطرة لعمليات تفكيرنا في واقعنا وفي مصيرنا التاريخي وقضايانا التاريخية.

وهناك أمر آخر لا مفر من توضيحه هنا حتى لا تفهم الإستمرارية بطريقة مختلفة عما نحن بصدد التفكير فيه، إن إستمرار التفكير في قضايا محددة بالنسبة لمجموعة

التأسيس الثانية لا يعني أن المعالجات الجديدة في الفكر الفلسفي المغربي اليوم تنحو منحى السابقين من المفكرين الذين ساهموا في التركيب النظري المؤسِّس لهذه الإشكاليات، فنحن نستطيع أن نتبين في القراءات التراثية الجديدة المنخرطة بصورة أو بأخرى في أفق المواجهة النقدية للتراث مساهمات في إنجاز ما يدعِّم الإختيار النقدي ويطوره، والتطوير هنا يكون بمقاربة ظواهر جزئية بأساليب مختبرية أكثر دقة، كما يكون بفحص بعض الفرضيات في سياقات نصية جديدة، أو توسيع مجال الإستعارة المفهومية وتنويع منهجيات الإقتراب من الظواهر موضوع البحث . . .

ينطبق الأمر نفسه على موضوع التفكير في الحداثة وما بعد الحداثة، حيث تتم الإستعانة اليوم في الكتابات الفلسفية الحداثية بنصوص فلسفية جديدة، نصوص ما فتئت تُنتَج في الفكر الفلسفي المعاصر، وتجد لها في فكرنا حضوراً يعكس درجات مواكبتنا لصيرورة الفكر المذكور، ودرجات وعينا بأهمية الثورات الفكرية الحاصلة في فضاءاته وفي لغاته ومفاهيمه ونسيجه النصي.

إن الكتابات الفلسفية الموصولة بإشكالية الحداثة في فكرنا الفلسفي اليوم أوسع من الدوغما الحداثية كما تولَّدت في لحظة دفاع هذا الفكر عن هذا المشروع في بعض كتابات المؤسِّسين. وما يحقق لها اليوم الدعم الأكبر والأقوى في المستوى النظري والتاريخي هو مواصلة التفكير في أسس الحداثة بما يسمح بإعادة بنائها في ضوء إشكالات التاريخ المعاصر بكل ما تحمله من معطيات جديدة.

نريد أن نؤكد هنا أن قوة هذه اللحظة في نظرنا تتمثل أولاً وقبل كل شيء في عملية انخراطها في توسيع دائرة الدرس الفلسفي، وتوسيع دائرة الإنتاج في إطاره، فقد نشرت أطروحات في الفلسفة المعاصرة، كما نشرت أعمال متعددة تناولت مجالات بحثية فلسفية لم يكن بالإمكان تقديم إنتاج حولها في لحظة التأسيس السابقة، يتعلق الأمر بمباحث المنطق والإبستمولوجيا ومباحث الفلسفة السياسية. وقد نشرت مجموعة من الدراسات الجماعية في موضوع بناء المفاهيم وتطورها في سياقات معرفية مختلفة، وهو الأمر الذي أنعش مجال الأسئلة الفلسفية، ومجالات التفكير في تطويرها بالإستفادة من مكاسب تاريخ الفلسفة ومكاسب الفكر الفلسفي العربي.

نحن في هذه اللحظة إذن أمام جدلية في الإستمرار والتجاوز، تتجه لتعزيز الدور الفلسفي في ثقافتنا بكثير من العمل الذي يعي حدوده، ويواصل تعزيز مجال الفلسفي بمختلف أبعاده في فكرنا المعاصر.

3 - نستطيع أن نتحدث اليوم بناء على ما سبق عن اتساع مساحة الفلسفي في فكرنا المعاصر، فلم تعد الفلسفة أمراً يخص المختصين المهنيين، أي المختصين الذين يشتغلون بتدريس الفلسفة، بل إن الثورة التي لحقت الكتابة في الفكر المعاصر وفي قطاعاته الفكرية والإبداعية المختلفة، منحت الإرث الفلسفي صفة المِلْك المشترك والمُشاع، وهو أمر منح الفلسفة إمكانية الحضور المتنوع في مجلات فكرية وإبداعية مختلفة. حيث انتقلت مفاهيم الفلسفة إلى حقول معرفية متنوعة من الإقتصاد إلى النقد الأدبي إلى مجال الأنتروبولوجيا والسيميولوجيا ومجالات تاريخ العلوم وتاريخ الأفكار... وهذا الأمر منح الأطروحات والمفاهيم والمناهج الفلسفية إطاراً أعم لامتحان إجرائيتها وإضفاء صبغة الشمول عليها.

لا يتعلق هذا الأمر بظاهرة تخص الفكر الفلسفي المغربي وحده، فالمسألة تتجاوز الفكر المغربي لتعبر عن مسألة نظرية ترتبط بتاريخ الفلسفة وتاريخ المعرفة الإنسانية في تجلياتها المختلفة، إذ من المعروف أن كثيراً من الإبداع في الفكر الفلسفي، وكثيراً من مظاهر الخصوبة فيه تعود إلى عمليات التوظيف المفاهيمي، الذي يمنح المفاهيم المستعارة، المفاهيم المهاجرة من مجال معرفي إلى مجال آخر إمكانية الإخصاب المتبادل، حيث تتجدد الرؤية في المجال المبحوث، وتُبْنَى نتائج ومعطيات نظرية جديدة، كما تتسع دلالات وأبعاد المفهوم في لحظات استيعابه للمعطيات الجديدة التي أصبح يستعمل في إطارها.

تنتعش إذن في الكتابة التاريخية المغربية وفي تاريخ الأفكار وفي مجالات العلوم الإنسانية وتاريخ العلوم مفاهيم ومناهج دروس الفلسفة المعاصرة، وهذا الإنتعاش يمنح الفكر الفلسفي إمكانية استيعاب فضاءات في الفكر تهبُه روحاً جديدة، تمكنه من إعادة بناء ذاته، وتهب المجالات التي تستعير لغة الفلسفة وآلياتها في الإنتاج النظري قدرة على التجدد والإبتكار.

ويترتب عن هذه العملية مغادرة الحصون الفكرية الدوغمائية، وحصون التقليد المستكين إلى آليات بعينها في الفهم والتأويل. حيث تتيح المقاربات الجديدة ما يسمح بتطوير المجالات المبحوثة، وتطوير عمليات البناء المفاهيمي في الفلسفة، فتتسع دلالات المفاهيم وتتنوع مرجعياتها، ويتولَّد في الفكر إنتاج أكثر خصوبة وذلك بحكم استناده إلى مرجعيات مختلفة.

لا نحيل في هذا السياق إلى أسماء أو إلى مصنفات، وسنعود إلى هذا لاحقاً، إننا

نلفت النظر إلى ظاهرة عامة في الفكر المغربي وفي الفكر المعاصر، فمدارس التاريخ الغربية المعاصرة استعانت قبلنا بمفاهيم الفكر الفلسفي ونسجت اعتمادا عليها نتائج ومعطيات ساهمت في تطوير مجالات بحثها، كما أن المقدمات الكبرى المؤطرة لثورات العلوم الإنسانية تضمنت أطروحات فكرية عامة ذات أصول فلسفية، وهكذا يصبح تشظي الدرس الفلسفي إطاراً للإبتكار المتواصل بفعل تداخل التخصصات وتكامل المعارف وتناسخ النماذج المعرفية، وهو الأمر الذي ستكون له في المستقبل نتائج في الفكر الفلسفي، وفي مجالات المعرفة الإنسانية المختلفة والمتنوعة.

نحن إذن نتحدث عن تجاوز داخل دائرة الإستمرارية، فلاوجود في الفكر الفلسفي المغربي في منطلقه كتابة مماثلة لكتابة طه عبد الرحمان، كتابة ترفض التاريخ والسياسة و «العقل المجرد»، وتبتكر لنفسها موقعاً يروم تركيب مقالة فلسفية مغايرة ومغامرة، مقالة تغرف من نبع «العقل المؤيَّد» بتجربة القرب، العقل الذي يستوعب بلغة الباحث «العقل المسدَّد» بالشرع والشريعة، كما يستوعب الأخلاقية المرادفة للآدمية. فأغلب منتجي الأفكار الفلسفية في ثقافتنا المعاصرة يحرصون عى بناء مقالة فلسفية تمنح الإمتياز الأكبر في الوجود للإنسان والتاريخ والمستقبل. بل إن الباحثين الذين يستلهمون فكر الإختلاف وآليات التفكيك يشتغلون في العمق بلغة محاصرة اليقينيات والحقائق محاصرة لغة الخلود، وهم يركبون مغامرة محاصرة لغة القطع التاريخي بلغات الإستعارة المذكِّرة بخطورة الركون إلى القناعات القريبة في روحها من لغة قناعات الإيمان، التي شكلت وما تزال تشكل جزءا من لغة العقائد بمختلف أشكالها داخل التاريخ.

2 ـ موجات فلسفية جديدة ...

1- نستعمل في هذه المقالة **مفهوم الموجة** لنشير إلى الحركة القائمة في الفكر الفلسفي في المغرب ونبسِط في الفقرات الأولى منها **مبررات هذا الإستعمال ودوافعه**.

إننا نُحبذ استعمال **مفهوم الموجة** للإشارة إلى النزعات السائدة في فكرنا الفلسفي اليوم، وذلك لتراجع مفهوم **المدرسة والإتجاه والمذهب** في الفكر الفلسقي المعاصر من جهة، ولأننا لا نستطيع الحديث بعد الفلسفة الوجودية عن **مذاهب فلسفية بالمعنى التقليدي للكلمة** من جهة ثانية. فقد اختفت في الفلسفة المعاصرة المذاهب والعقائد والعائلات الفكرية التي شكلت تيارات الفكر الفلسفي في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، فالثورات العلمية والمعرفية المتواصلة بوتائر سريعة ومتداخلة في عالمنا المعاصر تمارس **عمليات تقويض متواصلة لنظام تشكل الأفكار في قوالب محددة ومغلقة**. كما أننا نستعمل مفهوم الموجة لنستلهم منه نوعية **العلاقة القائمة بين الموج والبحر والرمل** (يابسة الشاطئ) **أي علاقة المدُ بالجزر**، حيث تعكس حركة التموج الحاصلة في الفكر الفلسفي المغربي اليوم كثيراً من **مظاهر المد والجزر داخل تيار الموجة الواحدة**، وفي إطار الحركة العامة للموج في البحر.

يوحى استعمال مفهوم الموجة والموج في موضوع **تحولات الفكر الفلسفي في فكرنا المعاصر بآلية رجع الصدى**، لكن الرجع في الإيحاء المقرون باستعمالنا لا يعبر عن **حركة الحضور التابع لأصل مكتمل، فالموج أصل داخل الأصل، والماء في الموج وقد لامس اليابس هو الماء نفسه وهو يعانق الماء في الموج الحاصل في أعالي البحار**.
إن الرجع الحاصل في فكرنا الفلسفي يتضمن **مفهوم القراءة بالمعنى المنتج لهذا المفهوم**، أي بالمعنى الذي يمنح القارئ **إمكانية إعادة البناء وإعادة التركيب باستدعاء المكونات والمرجعيات الخاصة**، وخاصة في **مستوى اللغة الناقلة لمضمون الرجع**،

اللغة التي تمنح الصدى حضوره النصي الجديد. كما أن الرجع يكون في عمليات تحويل معطيات الموجة النظرية والمنهجية إلى أدوات ووسائل مساعدة على تعميق النظر وتطويره، وتنويع الآفاق التي رُسِمَت له لحظة تأسيسه، حيث يصبح الصدى لغة مطورة لصوت معين، وهو الأمر الذي يمنح الرجع صفته المرجعية في لحظة معينة، صفة الصوت الأول في السياق الجديد، ويمنح الصوت الأول صفة الرجع في معادلة إعادة التأسيس بالتأويل والإستيعاب والتجاوز. . . لا علاقة إذن للموج ورجع الصدى بأحكام القيمة المعتادة في هذا الباب من قبيل النسخ والإستعارة والنقل والترجمة وخيانة الأصول . فنحن نعتقد أن الإنخراط في تعلم دروس الفلسفة المعاصرة وسط سقف العقائد الكابح والمقيد للفكر في ثقافتنا ومجتمعنا يعد في حد ذاته ثورة فعلية على أعباء التاريخ المكبِّلة للعقول والمخيلات. إن العناية بموجات الفلسفة المعاصرة في فكرنا يمنحنا إمكانية تعويد الذات على مصاحبة الأفكار القوية في التاريخ، ولعله يتيح لنا بلغة هشام جعيط أن نمارس التقليد الأكبر المباح في التاريخ، التقليد المغامر بالتعلم من تجارب سابقة ورائدة، تجارب تخص الذين ينتجونها وتخصنا أيضاً كمنتجين لها بالقوة وذلك في انتظار إنتاجها بالفعل.

نتحدث هنا أيضا عن الموج بإيحاءات المحو حيث تمحو الموجة في الشاطئ إيقاع الموج السابق عليها، كما تمحو آثار العابرين دون أن تلغيها، وهذه المسألة واضحة في الموجة الفكرية وذلك لأنها تعمِّر زمناً أطول من زمن الموجة المائية، زمن حركة الماء والرذاذ والرمل والزبد، وحركة الأرض وهي تدور دون أن نراها كذلك. لا يعني هذا أن المحو مطلق في حركة الموج فمن الموج ما يستقر مُشكِّلاً الأرضية المائية التي يطفو فوقها الموج، وبعض ما في الموج من محمولات الرمل يستقر بناء على قوانين الجاذبية وقوانين الحركة. ويحصل الأمر نفسه في مجال الموجات الفكرية حيث تختفي الموجات وتظل منها بواقي في الموجات اللاحقة، البواقي التي تُستثمَر بصيغ أخرى لتتمكن من مواصلة حضورها الفاعل والمخصب لموجات أخرى قادمة أو مرتقبة القدوم من رحم الفكر والتاريخ.

2- لم نلجأ إلى الاستعارة السابقة بهدف إنجاز ما يمكن أن يُشعِر البعض بابتعادنا عن المقاربة المباشرة لموضوعنا، بل إننا لجأنا إلى الصورة السابقة قصد التوضيح بالتمثيل، وذلك لأننا نعتقد أن هذه الوسيلة تمكننا أحياناً أكثر من المواجهة التقريرية المباشرة من بناء ما يمكِّن من إدراك أفضل للتحولات التي لحقت مجال الفكر الفلسفي المغربي في السنوات الأخيرة، فقد تعددت الموجات الفكرية واستوعبت الواحدة منها

الأخرى في جدل فكري ساهم في إغناء وتطوير وإعادة بناء كثير من قضايانا الفلسفية، وكثير من قضايا تاريخ الفلسفة. أما مفاهيم النقل والمحو والتجاوز والأصل والصدى فإنها قد اتخذت دلالات متعددة في موضوع رَسْمِهَا لنوعيات علاقة هذا الفكر بمنجزات تاريخ الفلسفة المعاصرة.

إن ما يميز هذه اللحظة في نظرنا هو المساعي العديدة الرامية إلى الإنخراط بصورة أعمق في تاريخ الفلسفة، حيث سيعرف المجال الفلسفي المغربي مستجدات معبرة عن نوعيات العلاقة الجديدة التي تتجه هذه اللحظة لانشائها مع تاريخ الفلسفة.

فإذا كان الفكر الفلسفي المغربي قد تعرف في عقدي الستينيات والسبعينيات على الفلسفة الشخصانية و الفلسفة الماركسية والنزعة التاريخانية، وذلك استجابة لشروط لامجال هنا لتفصيل القول فيها، فإنه ابتداء من الثمانينيات بدأ ينفتح بصورة أكبر على مختلف منتوجات تاريخ الفلسفة المعاصرة، بل مختلف القطاعات المعرفية التي تندرج ضمن دائرة التاريخ المذكور. فقد ظهرت سلسلة من الترجمات والأبحاث والكتب معبرة عن درجة التواصل التي بدأ يقيمها الفكر الفلسفي مع موجات الفلسفة المعاصرة، مع أعلامها وإشكالاتها ومفاهيمها وطرائقها في إنتاج الخطاب الفلسفي.

وهنا نستطيع أن نسجل أن المأزق الذي عرفه الفكر الفلسفي المعاصر في موضوع التحولات التي لحقت البحث الفلسفي بعد ثورة العلوم الإنسانية، قد انعكس بدوره على الممارسة الفلسفية عند المشتغلين بالفلسفة في بلادنا، وقد يكون هذا الأمر هو الذي يقف وراء تبلور مباحث البحث الإبستمولوجي ومباحث الحفريات البنيوية في المفاهيم، وكذا الأبحاث النقدية الجديدة التي تبلورت في النزعات الفلسفية العدمية ونزعات التفكيك والتقويض التي وظّفت بعض مناهج العلوم الإنسانية (اللسانيات والسيميائيات والأنتروبولوجيا) لبناء تصورات فلسفية جديدة في موضوعات جديدة.

وإذا كنا نعتبر أن النزعات الفلسفية التاريخية والسياسية قد وجهت بصورة عامة الإختيارات الفلسفية الكبرى في فكرنا المعاصر، فإن الموجات الفلسفية الجديدة التي عمل الجيل الثاني من المؤسسين على ايجاد نوع من الألفة معها ومع لغاتها ومفاهيمها قد ضيّق من مساحة حضور المنزع التاريخي لمصلحة عناية أكبر بالخطاب الميتافيزيقي وآليات المقاربة البنيوية، التي اتجهت لإبراز أهمية البنيات المعقدة والمركبة للظواهر داخل الزمان، وداخل أنساقها الخطابية وأنظمتها في القول والكتابة، هذه الأنساق الأنظمة التي أصبح من المؤكد أنها تؤثر بدورها على المعاني وعلى عمليات إنتاجها النظرية والتاريخية.

وعندما نقوم **باستعراض مختزل لأهم ملامح الموجات الفكرية الجديدة التي انتقلت إلى فكرنا الفلسفي**، فإننا لانريد أن يفهم من كلامنا أن رصيد فكرنا الفلسفي في هذا الباب قد تجاوز الرصيد السابق، فالأمر يتعلق أولاً كل شيء بعملية **تدشين لمسار جديد**، مسار يمكن أن يثمر في غضون العقود القادمة من القرن الواحد والعشرين **مايسمح ببناء معطيات جديدة تمكننا متى ماتحققت من معرفة الكيفيات التي اشتغل بواسطتها فكرنا الفلسفي لحظة اكتشافه لهذه الموجات الفكرية وانخراطه في إعادة إنتاجها**.

تتضح صورة الملامح العامة للموجات الفلسفية التي انتقلت إلى فكرنا المعاصر في الجهود التي بذلت في الفلسفة المعاصرة، وهي تتضح بجلاء في **نوعية الترجمات والأطروحات والمصنفات** التي أنتج كل من محمد سبيلا، وسالم يفوت، وعبد السلام بنعبد العالي، ومحمد وقيدي وعبد الرزاق الدواي، فقد انخرط هؤلاء جميعاً وبدرجات متفاوتة في كم الإنتاج ونوعه في إنجاز أبحاث حول **بعض قضايا ومفاهيم وإشكالات الفلسفة المعاصرة**.

نجد في آثارهم علامات دالة على **موجات فكرية، بعضها عابر وبعضها الآخر يحضر ويختفي**، إنني أريد الإشارة هنا بالذات إلى **عنايتهم بفكر التوسير وليفي ستروس، وكذا عنايتهم بميشيل فوكو ودريدا ثم اهتمامهم المتواصل بنيتشه وهايدغر ودولوز**. .

تتيح جهودهم المتواصلة إدراك نوعية **الإقدام الفكري** الذين يقومون به وهم ينخرطون في **إنتاج مقالات تعنى بمضامين هذه الفلسفات، أو تتجه لتركيب مفاهيمها ومرجعيتها وطرائقها في النظر الفلسفي**، فقد ترجم محمد سبيلا خلال عقد السبعينات **بعض نصوص التوسير** (مجموعة من مقالات كتاب التوسير «**اللينين والفلسفة**») ونشر سالم يفوت خلال العقد نفسه جزءاً من أطروحته الأولى التي اعتنى فيها **بنقد بنيوية ليفي ستروس أثناء تركيبه لمفهوم الواقع في الفكر العلمي المعاصر** (79). ونشر محمد وقيدي أطروحته حول «**فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**» سنة (80)، كما نشر بنعبد العالي بعد ذلك أطروحة في موضوع «**أسس الفكر الفلسفي المعاصر**» (91) ونشر عبد الرزاق الدواي أطروحته في موضوع «**موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**» (92)، يضاف إلى كل ذلك الترجمات العديدة التي أنجز محمد سبيلا وسالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي حيث نشر الأول «**نظام الخطاب**» لميشيل فوكوسنة 84 ونشر الثاني المدخل الذي كتب جيل دولوز لقراءة فكرميشيل فوكو وعنوانه «**المعرفة والسلطة**»،

(87)، وترجم الثالث مجموعة من الكتب والمقالات من بينها الدرسان الإفتتاحيان اللذان ألقاهما كل بورديو وبارث في الكوليج دوفرانس، وجاءت عناوينهما بالتتابع الآتي: **«الرمز والسلطة»** لبورديو (86) و**«درس السيميولوجيا»** لبارث (93)، كما ترجم بتعاون مع الأستاذ أحمد السطاتي كتاب **«جينيالوجيا المعرفة»** لميشيل فوكو (88).

تنجز هذه الترجمات **عمليات انفتاح قوية على لغة الفلسفية المعاصرة**، وتقدم جهداً جديداً في **توطين نماذج من الموجات والآثار الفلسفية الجديدة في فكرنا**. ويمكن أن نضيف هنا **أن** النصوص المترجمة **تتميز بطابعها المنهجي البارز**، الأمر الذي يحولها إلى **أدوات مساعدة على التفكير والفهم**، وهو ما يتيح للثقافة المغربية فرصة **معاينة آليات منهجية** جديدة في الفكر والتفكير، آليات وأدوات نظرية يمكن الإستفادة منها **في حقول ومجالات معرفية مختلفة** عن طريق **الإستعارة والتوظيف والنقل**.

لم يكتف الباحثون الذين نشروا أطروحات أو ترجمات مستمدة من **تيارات الفلسفة المعاصرة** بهذه الأعمال، بل إن بعضهم ذهب أبعد من ذلك حيث عمل على **مواجهة إشكالات ثقافتنا ومجتمعنا بطرق التفكير الجديدة المستفادة من النصوص المذكورة** ومن غيرها، وهو الأمر الذي يعني المساهمة في **إبداع فكر فلسفي جديد بطرق ووسائل منهجية جديدة**، وسائل **تعكس درجات تمثل فكرنا لبعض إشكالات الفكر المعاصر**، نستطيع تبين ملامح هذه المساهمات المجتهدة في الكتابات التي ينجز محمد سبيلا **أثناء مقاربته للظواهر السياسية والأفكار السياسية**، كما نستطيع الإطلاع على ذلك في بعض ما كتب محمد وقيدي سواء **في مقارباته لبعض أسئلة الفلسفة في الفكر العربي المعاصر في مصنفية «حوار فلسفي»** (85) و**«بناء النظرية الفلسفية»** (90) أو في تناوله **لبعض إشكالات الفكر المعاصر في كتابه «التوازن المختل»** (2000)، ونعثر على التوجه نفسه في مصنفات بنعبد العالي الأخيرة التي جمع فيها بعض مقالاته القصيرة ومنها نص **«ثقافة الأذن وثقافة العين»** (94) ونص **«ميثولوجيا الواقع»** (99)، وكذا في قراءات سالم يفوت لبعض **قضايا تاريخ العلوم والفلسفة المعاصرة**. ومعنى هذا أن درس الفلسفة في بلادنا **رغم مختلف أشكال الحصار المضروبة عليه يحاول إنعاش الفكر المغربي بآليات في النظر حريصة على تمثل الروح الشمولية والروح النقدية الملازمة لروح النظر الفلسفي في التاريخ**. ونستطيع أن نتأكد من ذلك بصورة أخرى **في جهود فلسفية ثانية تروم مقاربة مجالات بحثية مختلفة**، وهو ما سنحاول توضيحه في المقالة القادمة التي سنعتني فيها برسم **خريطة مؤقتة لمجالات الفكر الفلسفي المغربي الجديد**.

3 ـ نحو خريطة مؤقتة للخطاب الفلسفي الجديد

نستعين بمفهوم **الخريطة الجغرافي** ونحن نعاين منتوج الفكر الفلسفي في المغرب لأنه يمكننا من رسم **الخطوط والعلامات المحددة لمساحة الفلسفي** في فكرنا المعاصر، وقد لجأنا إليه لاعتقادنا بأنه يتيح لنا **تخطيط الحدود المؤقتة والخطوط الفاصلة والتضاريس العامة** مع استحضار دائم **للمعطيات العامة للمجال وبنسب رياضية محددة** في موضوع المطابقة بين معطيات **الخريطة المفترضة** ومعطيات الفكر في **تجلياته النصية العينية**.

ولعلنا في الوقت الراهن وفي مجال البحث في مستويات الفكر الفلسفي في فكرنا في أمس الحاجة إلى **تعيين الفضاءات العامة أكثر من التوغل في اكتشاف طبيعة التضاريس ونوعياتها وعلاقاتها بمختلف الأبعاد التي تؤسسها وتتأسس بواسطتها**.

ونحن نعتقد أيضاً أن **جغرافيات الفكر الفلسفي** أكثر من غيرها من جغرافيات المعارف النظرية الأخرى تحتاج إلى **فضاءات زمنية أرحب وأوسع في المدى من أجل اكتشافها وإعادة اكتشافها بصورة أفضل**.

إن عقدين من الزمان وهما الأفق الذي انتظمت في إطاره مجهودات الجيل الثاني من مؤسسي الدرس الفلسفي في فكرنا لا يكفيان ولايكفي ما تراكم في إطارهما من إنتاج نظري للحديث **عن الألفة الفلسفية في فكرنا المعاصر**، الألفة القادرة على توليد **مغامرة الإنخراط الفكري المبدع**، بمعايير الإبداع التاريخية والنسبية، لهذا السبب لجأنا إلى مفهوم الخريطة لأنه سيتيح لنا كما أشرنا آنفاً **الإحاطة المشيرة، الإحاطة التي تكتفي بتلوين، وابراز بعض الخطوط** فقط وترك أخرى ماتزال في **طور الإستواء والتشكل**...

يمكننا إذن أن نرسم **خريطة مؤقتة لتجليات القول الفلسفي في فكرنا المعاصر**، خريطة نشتغل فيها على **تعيين حدود هذا القول في الصورة المرجعية التي أصبحت**

عليها اليوم بفعل العوامل والشروط التي أشرنا بصورة غير مباشرة إلى بعضها فيما سبق.

وإذا كنا قد تحدثنا في مقالة سابقة عن الإتساع والتوسع الذي عرفه درس الفلسفة وعرفه كمُّ المشتغلين والمنتجين لنصوص هذا الدرس الذي لم تعد له ضفاف قارة في فكرنا الفلسفي المعاصر، فإنه يمكننا توضيح ذلك بالإشارة إلى المجالات الجديدة التي أصبحت تشكل مظهراً بارزاً في ثقافتنا الفلسفية اليوم.

إن المجالات التي يمكن اعتبارها بمثابة فضاءات معرفية جاذبة ومستقطبة لللنظر الفلسفي المغربي الجديد تتحدد أولاً في مواصلة العناية بسؤال التراث، كما تتحدد من جهة ثانية في الحضور البارز لبعض رموز ومفاهيم ومنهجيات الفلسفة المعاصرة، إضافة إلى العناية بالقضايا الإبسمولوجية وإشكالات تاريخ العلوم والمعارف، مع اهتمام خاص بالحفريات النظرية في القطاعات المعرفية المختلفة، في أفق دعم التصورات المسلِّمة بتكامل المعرفة وتقاطعها. هذا دون أن ننسى هجرة المفاهيم الفلسفية وهجرة آليات الممارسة النظرية الفسلفية إلى قطاعات معرفية ترتبط بمجالات العلوم الإنسانية، وذلك بالصورة التي تسمح بتطور الممارسة الفلسفية وتتيح لفكرنا توسيع آليات مقاربته الفلسفية بما يؤهلها للمساهمة في تطوير النظر في مجالات معرفية متنوعة، ويمكِّن المفاهيم من بناء أنساق معرفية أكثر قوة وأكثر غنى، إضافة إلى أن التوسع والتوسيع في استعمال المفاهيم والآليات المذكورة يَهَبُ الأدوات الفلسفية والتصورات الفلسفية كما قلنا فرصاً جديدة لتطوير وتقوية نماذجها المنهجية والمفهومية.

لنوضح طبيعة هذا الحضور الفلسفي في المجالات المذكورة بصورة تمثيلية مختزلة، أي بصورة تعيد ترتيب المعطيات التي تعتبرها فاعلة في المجال الفلسفي المغربي، بناء على قناعات تقديرية مؤسسة اعتماداً على معياري الحضور النصي المتواتر والحضور الزمني الناشئ خلال العقود الثلاثة الأخيرة، أي من نهاية السبعينات إلى حدود العقد الأخير من القرن الماضي.

لكن لنسجل قبل هذا التوضيح ملاحظة أولية تتعلق برصد الغائب في ممارستنا الفلسفية اليوم، نقصد بذلك ما نلاحظه من غياب أي اهتمام في فكرنا بتاريخ الفلسفة بمعناه العام، ذلك أنه خارج اهتمامات المهتمين منا بالظواهر التراثية، أي بتاريخ تشكل الفكر العربي الإسلامي في عصورنا الوسطى والحديثة، لا نجد في فكرنا الفلسفي مصنفات في موضوع تاريخ الفلسفة خلال أزمنته المتعاقبة.

نحن هنا لا نتحدث عن الفلسفة كدرس جامعي، فلهذا الدرس مواصفاته وتقاليده المرعية، وهي في كل الأحوال ليست تقاليد مطلقة، إنها مشروطة بطبيعة مؤسسات البحث، وبطبيعة تكوين هيئات البحث التي تقوم بالعمل داخلها، إننا نهتم في هذه النقطة بالذات بالآثار الفكرية الفلسفية المنتجة، الآثار التي قد تتولد بفضل العمل الفردي أو الجماعي داخل الجامعة، لكنها عندما تنشر وتعمم تصبح نصوصاً تتجاوز الفضاء الجامعي لتعبر عن درجة من درجات تطور الفكر الفلسفي في حاضرنا.

أ - فقد أنجزت أبحاث هامة في مجال قراءة التراث، نذكر من بينها أبحاث المرحوم جمال الدين العلوي (1945-1991) وقد اعتنت بمنهجية مقاربة الفكر الفلسفي الإسلامي، كما اعتنت بتحقيق بعض النصوص الرشدية من بينها، تلخيص السماء والعالم، 1984، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي 1993، تلخيص الآثار العلوية، 1994.

ويكشف كتابه «المتن الرشدي» (86) عن رؤية جديدة في العناية بالفكر الفلسفي في تاريخ الإسلام. كما يمكن أن نذكر أعمال سعيد بنسعيد العلوي وخاصة دراساته حول الفكر السياسي للماوردي (78) وأطروحته حول «الخطاب الأشعري» (92). وأعمال الأستاذ عبد المجيد الصغير التراثية وخاصة أطروحته الهامة في موضوع «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام» (94). وقد تميزت بكفاءتها في الإحاطة وقدرتها على البحث في الإشكالات التراثية من منظور شمولي قائم على الإستقصاء النصي والتاريخي، مع إرداة واضحة للتخلص من الأحكام العامة والمسبقة، وكذا أعمال محمد المصباحي حول ابن رشد والرشدية، وهي أعمال اجتهدت ومازال تجتهد لبناء تركيب في النظر إلى المتن الرشدي يتميز بانخراطه في قراءة تجليات القول الفلسفي في الإسلام بواسطة قراءة الرشدية في أبعادها المختلفة، وتقدم مصنفاته المنجزة في هذا المجال جملة من النتائج الهامة ويمكن أن نذكر من بين أعماله على سبيل المثال «إشكالية العقل عند ابن رشد» (88) «تحولات في تاريخ الوجود والعقل» (95) ومصنفه الأخي الهام «الوجه الآخر لحداثة ابن رشد» (98). كما يمكن أن نشير هنا إلى الأعمال الفكرية التي ينتج بنسالم حيميش، وهي أعمال تتقاطع فيها الإهتمامات التراثية مع عناية خاصة بابن خلدون والخلدونية بالإهتمامات المنصبة على بعض جوانب الفلسفة الحديثة والمعاصرة، إضافة إلى كتابته الشذرية التي يستثمر فيها قدراته في الكتابة وجموحه النظري المعبِّر عن شكل من أشكال انخراطه المنفعل بإشكالات درس الفلسفة، وتعكس أعماله المتواصلة في نظرنا جهداً نظرياً في باب ترسيخ الممارسة النظرية

الفلسفية في فكرنا ومن بين هذه الأعمال نذكر «في نقد الحاجة إلى ماركس» (83) «الإستشراق في أفق انسداده» (92) وكتاب الجرح والحكمة (88). ثم «الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ» (98).

يواصل الفكر الفلسفي المغربي إذن عنايته بالتراث، ويواصل قراءته لمدونات الفكر الإسلامي الفلسفية والسياسية والصوفية، لكن العناية الأهم في نظرنا داخل هذا الفكر تتمثل في الإهتمام المستجد بإشكالات الفلسفة المعاصرة، حيث تتضافر جهود مجموعة من الباحثين لبلورة أرضية انطلاق تمكُن الأجيال الجديدة من مواصلة السير في اتجاه تحويل المكاسب الراهنة إلى قواعد راسخة، قواعد تتيح لفكرنا الفلسفي إمكانية انخراط أفضل وأقوى في الفكر المعاصر.

ب - نلاحظ في موضوع الإهتمام بالفلسفة المعاصرة عناية خاصة ببعض أعلام الفلسفة المعاصرة، كما نلاحظ اهتماماً بأبرز الإشكالات التي بلورت أعمالهم وبصورة تتضمن كما أشرنا في المقالة السابقة كثيراً من الجهد في المقاربة والتأويل، وهو أمر غير مسبوق في فكرنا الفلسفي حيث كان التركيز يتم في حقبة التأسيس الأولى على عمليات توظيف بعض مفاهيم الفلسفة المعاصرة في مقاربة إشكاليات سياسية تاريخية محددة، لكن العناية الجديدة بالفلسفة المعاصرة وإشكالاتها تتجه لاحتضان تياراتها الموجية في نصيتها المفتوحة على قضايا نظرية متعددة، للتمكن من التمرس بلغاتها وطرائقها في التفكير والإنتاج النظري.

يمكن أن نتحدث هنا عن الإهتمام بكتابات نيتشة وهيدجر والتوسير وفوكو ودريدا وغيرهم من كبار فلاسفة عصرنا، وقد تجلى هذا الإهتمام في أعمال سالم يفوت ومحمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، وعكس مغامرة في البحث الفلسفي عملت كما وضحنا أنفاً على ترجمة بعض أعمال هؤلاء، كما عملت على تقديم بعض نصوصهم. فقد ترجم سالم يفوت «حفريات المعرفة» لفوكو (1986) كما ترجم كتاب دولوز عن ميشل فوكو «السلطة والمعرفة» (1986) وترجم محمد سبيلا «نظام الخطاب» لميشل فوكو (1984). وترجم عبد السلام بنعبد العالي وأحمد السطاتي «جينيالوجيا المعرفة» لميشيل فوكو (1988).

ونشر كل من محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي سلسلة من الدفاتر الفلسفية في موضوعات ترتبط ارتباطاً متيناً بالممارسة الفلسفية، يتعلق الأمر بموضوع الطبيعة والثقافة، وموضوع المعرفة العلمية، ثم اللغة والحقيقة والحداثة والإيديولوجيا وحقوق

الإنسان، وشكلت هذه الدفاتر **بروحها المنفتحة على نصوص ولغات فضاء** لتركيب مجموعة من النصوص المتعلقة بالقضايا المذكورة، وهو الأمر الذي يعبر عن جهد ملموس في باب **إعداد أدوات نصية مساعدة على توطين اللغة الفلسفية في ثقافتنا وداخل مدارسنا وجامعاتنا** .

ولعل هذا العمل بالذات، نشر دفاتر تعنى **بجمع وترجمة نصوص فلسفية في محاور الفكر الفلسفي الكبرى**، يندرج ضمن الأفق الذي دشنته في مرحلة سابقة أعمال الجابري في **المجال الإبستمولوجي**، إنه يتمم مهمةً يواصل فيه الجيل الجديد الذي بدأ النشر في نهاية السبعينات رسالة لم تكتمل بعد، بحكم الحصار الذاتي والموضوعي المضروب في فكرنا على الخطاب الفلسفي والممارسة النظرية الفلسفية.

ج - نستطيع أيضاً أن نتحدث ضمن الخريطة الجديدة للكتابة الفلسفية المغربية عن **المباحث الإبستمولوجية القطاعية المختلفة ومباحث تاريخ العلوم**، هذه المباحث التي ما فتئت تغتني **برصيد هام من الأبحاث الفلسفية في قضايا تاريخ العلوم المختلفة، وفي مجال الإشكالات المرتبطة بهذا التاريخ**.

يمكن أن نشير في **مجال البحث الإبستمولوجي** إلى جهود كل من محمد وقيدي وسالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي، حيث اشتغل الأول في نهاية السبعينات **بالإبستمولوجيا الباشلارية** كما اهتم ببعض الإشكالات **الإبستمولوجية في حقول العلوم الإنسانية** في مطلع الثمانينات ونشرفي هذا الإطار جملة من الأعمال المعبرة عن **درجات استيعاب فكرنا الفلسفي لإشكالات الدرس الإبستمولوجي**، ويمكن أن نذكر من بين أعماله «**ماهي الإبستمولوجيا؟**» (83) و«**العلوم الإنسانية والإيديولوجيا**» (83). أما سالم يفوت فقد اهتم **ببنيوية ليفي ستروس**، كما اهتم **بتاريخ علم الفلك**، وساهم في إنشاء مجموعة بحثية تعنى **بمباحث الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم**. وقد أنجز جملة من المصنفات والأبحاث نذكرمنها على سبيل المثال، «**مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر**» (80)، «**فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة**» (82) «**الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي**» (90)، كما أصدر بالإشتراك مع عبد السلام بنعبد العالي كتاباً بعنوان «**درس الإبستمولوجيا**» (85). إضافة إلى الجهود المستجدة المتمثلة في **الأعمال الأولى** لكل من بناصر البوعزاتي وحمو النقاري وعبد السلام بنميس وغيرهم، وهي جهود تفتح **فضاء الفكر الفلسفي المغربي على مغامرات جديدة في البحث في مجالي المنطق وفلسفة العلوم**.

د - يمكن أن نتحدث هنا أيضاً عن الإجتهادات في مجال الفكر العربي المعاصر، حيث نشأت ومازال تنشأ جهود نظرية تعنى بإشكالات هذا الفكر في مستواها النصي الخطابي وفي نوعيات العلاقة التي تقيمها مع التاريخ المؤطر لوجودها.

ولابد من التوضيح هنا بأن هذه الجهود تندرج ضمن نظام الفكر في هذا المجال وهو نظام أسسته بكثير من القوة أعمال عبد الله العروي ثم أعمال محمد عابد الجابري وعلي أومليل، وتحاول الجهود المتواصلة في دائرته وابتداء من الثمانينات بلورة معطيات تنحو منحى يتوخى مزيداً من التأصيل النظري الذي يرى في المرجعية الكونية إطاراً لبناء تفاعلات إيجابية ونقدية، تفاعلات تتيح لهذا الفكر إمكانية انخراط أفضل في الفكر المعاصر، وهو الأمر الذي يعني تحقيق مصالحة الذات مع ذاتها ومع العالم بجوارها وفي قلبها، حيث لم تعد الحدود قائمة ولافاصلة بصورة قطعية بين ثقافات العالم المتعددة.

يمكن أن نتحدث عن الحفريات التي تقوم بها مجموعة بحثية داخل كلية الآداب بالرباط، من منطلق تخصصات معرفية متعددة، حيث يتم التفكير في بناء بعض المفاهيم من زوايا نظر مختلفة بهدف ترتيب محتواها النظري في أكثر من حقل من حقول المعرفة.

هـ - ان الجديد الذي نريد أن نؤكد عليه في موضوع الخريطة التي نحن بصدد رسمها وتلوينها هو هجرة المفاهيم الفلسفية إلى الحقول المعرفية المختلفة، فقد شكلت عمليات الهجرة القائمة إطاراً لتفعيل المفاهيم المهاجرة وتفعيل الفضاءات التي أصبحت موطناً جديداً لها، وهذه المسألة في نظرنا تمارس عمليات توسيع هامة تمنح الفكر المغربي في تمظهراته المختلفة قدرة على إعادة تنظيم مجاله بصورة جديدة، كما تمنح المفاهيم إجرائية أوسع ومرونة أكبر وقدرة على التفسير لم تكن ممكنة دون القيام بهذه العملية، التي يمكن إدراجها في باب المثاقفات المخصبة للتخصصات المعرفية المختلفة:

وفي هذا السياق تصبح أعمال السيميائيين والمشتغلين بالنقد الأدبي والنقد الثقافي والإقتصاديين، والباحثين في المجال السياسي، والجغرافيين والمؤرخين وعلماء الإجتماع والباحثين في الظواهر النفسية فضاءً للفكر الفلسفي في دلالاته الواسعة والمفتوحة.

* * *

قدمنا في الفقرات السابقة الخطوط العريضة لمجالات الفكر الفلسفي المغربي، ونحن لا نعتقد أن هذه الصورة تعكس تماماً ولا كلية مختلف الجهود التي تواصلت وتتواصل في فضاء الفكر الفلسفي المغربي. لقد كان غرضنا الأساس هو رسم الملامح العامة والخريطة المكبرة لمختلف سياقات التحول الفكري الجارية، هذه السياقات التي نفترض أنها ستمنح الفكر الفلسفي المغربي استقبالاً ما يمكِّنه من مواصلة تجاوزه لذاته، بغية بناء ما يدعِّم حضوره الفلسفي النقدي، المستوعب لإشكالات الدرس الفلسفي المتبلورة في تاريخ الفلسفة.

4 ـ التفكير في المفاهيم

1- نفترض أن مسار الفكر الفلسفي المغربي يتجه في السنوات القليلة القادمة **لتأسيس مجال اهتمام فاعل ومخصب للممارسة النظرية في فكرنا المعاصر**، وما يعزز هذا الإفتراض هو **نوعية الإنتاج الجماعي الجديد**، الذي عملت على إعداده مجموعات بحثية تابعة لكلية الآداب بالرباط، حيث نشرت خلال السنوات القليلة الماضية مجموعة من المجلدات، تناولت بالبحث **قضايا تعد اليوم من صميم البحث الفلسفي والممارسة النظرية الفلسفية**.

نحن نشير إلى المصنفات التي أشرفت على إعدادها ونشرها مجموعة **البحث في تاريخ العلوم وفلسفتها**، المكونة من بعض أساتذة **شعبة الفلسفة في كلية الآداب** بالرباط، وهذه الأعمال هي: **دراسات في تاريخ العلوم والإبستمولوجيا** (96)، **كيف نؤرخ للعلم؟** (96)، **التفسير والتأويل في العلم** (97) **الخيال ودوره في تقدم المعرفة العلمية** (2000)، **آليات الإستدلال في العلم** (2000)، **جوانب من الأفكار العلمية في العصر الوسيط** (2000)، وقد قدَّم لهذه الأعمال كل من سالم يفوت وبناصر البوعزاني وعبد السلام بن ميس، وهي تتميز بكونها تبلور **جهوداً بحثية جماعية** في مقاربة **إشكالات وقضايا محددة ترتبط بتاريخ العلوم وفلسفة العلوم**.

كما نشرت الكلية خلال الفترة نفسها، مجموعة من المجلدات بتنسيق كل من محمد مفتاح وأحمد أبوحسن في موضوع **التفكير في المفاهيم** من **منظور متعدد الإختصاصات**، منظور يروم **تشييد جهد في التدليل على مزايا التكامل المعرفي**، وقد صدرت هذه الأعمال بالعناوين الآتية: **إشكالات التحقيب** (96)، **التحقيب: التقليد، القطيعة، السيرورة** (97)، **استعمال النظريات والمفاهيم** (99)، **المفاهيم تكونها وسيرورتها** (2000)، **المفاهيم وأشكال التواصل** (2001).

يتخذ الإنجاز في المصنفات الثانية أيضاً صفة الإنتاج النظري الجماعي المتنوع التخصص، بهدف تنويع المقاربة وإدراك المستويات المختلفة لتشكل وإعادة تشكل المفاهيم، عبر سيرورة تكونها وإعادة تكونها خلال لحظات انتقالها من مجال معرفي إلى مجال آخر.

نحن إذن أمام إنتاج نظري جديد، ينجزه باحثون ينتمون إلى تخصصات معرفية متنوعة، وهم فيما أنجزوا يضمرون تصورات غير معلنة في الأغلب الأعم، تفيد أن مجال المعرفة في الفكر المعاصر لم يعد يقبل العمل الفردي رغم أهميته القصوى، بل إن العمل الجماعي المصوّب في اتجاه دقيق ومحدد، يمكن أن تكون مردوديته النظرية في المدى المتوسط والطويل أقوى وأمضى، ونحن عندما نثمن الجهد المبذول في المصنفات المذكورة نرى أنه يساهم فعلاً في تعزيز دائرة البحث الفلسفي في فكرنا.

فقد أصبح الإهتمام بالمفاهيم بؤرة ناظمة للممارسة النظرية الفلسفية، وقد انحازت الكتابة الفلسفية في العقود الأخيرة من القرن الماضي لعمليات الحفر المفاهيمي، بحكم أنها أصبحت تعد جزءاً أساسياً من قوتها النظرية في تاريخ الفلسفة وتاريخ الأفكار.

وعندما تنتعش في أقسام الفلسفة مجموعات البحث في المفاهيم وفي إطار حقول معرفية مختلفة، أو تبادر بعض المجموعات البحثية من تخصصات فكرية مختلفة بإطلاق مشاريع نظرية في تركيب المفاهيم والتفكير في نماذج منها في قطاعات وفضاءات معرفية مختلفة، فإن هذا الأمر يعد اليوم في نظرنا جزءاً من صميم البحث الفلسفي المنتج، البحث الفلسفي الجديد المواكب للتطورات التي لحقت كما قلنا في العقود الأخيرة مجال الفكر الفلسفي في الفكر المعاصر، إضافة إلى أن هذا التوجه في البحث يتيح إمكانية النظر في المفاهيم وفي صلاتها الممكنة مع محيطها الفكري والتاريخي العام، وهو ما يمنح ممارستنا جدارة نظرية تجمع فيها بين المواكبة المعرفية لمآل تطور الأفكار والمفاهيم في الفكر المعاصر، وبين البحث في مفاهيم ترتبط بإشكالات محددة في ثقافتنا وأنظمة فكرنا القائمة.

2- لا بد من الإشارة هنا إلى أن مجموعة البحث في تاريخ العلوم وفلسفتها، تندرج ضمن أفق في البحث الفلسفي الإبستمولوجي دشنته في السبعينات أعمال الجابري المشار إليها في حلقات سابقة. كما دشنته جهود كل من سالم يفوت ومحمد وقيدي وعبد السلام بنعبد العالي خلال نهاية السبعينات وفي بدايات الثمانينات، وقد شكلت الصيغة الحالية للمجموعة فيما أنتجت كمجموعة في البحث طفرة كيفية

بالمقارنة مع الجهود المؤسِّسة، فقد جاءت المصنفات التي بلورتها جهود أعضاء المجموعة المذكورة، وجهود المساهمين معهم في الملتقيات التي يعقدون ثماراً فكرية جديدة، وأساليب جديدة في العمل تتوخى في نهاية المطاف تطوير معرفتنا بأسئلة تاريخ العلوم وفلسفاتها.

إن الإهتمام بموضوعات من قبيل دور الخيال في المعرفة العلمية، وموضوع التأويل والتفسير في العلم، ثم آليات الإستدلال، وموضوع كيفية التفكير في تاريخ العلم، وهي الموضوعات التي اشتغلت بها مصنفات البحث الإبستمولوجي، والبحث في تاريخ العلوم المشار إليها آنفاً، تدل على أننا نواجه فعلاً محاولات جادة في التفكير في مفاهيم الممارسة العلمية وفي المرجعيات الفلسفية والمفهومية التي تؤسسها وتعيد تأسيسها.

ففي مصنف كيف نؤرخ للعلم؟ تتجه الدراسات للتفكير في موضوع مواصلة إعادة بناء تاريخ العلم، فقد أدى اتساع المعارف العلمية إلى تبلور تاريخ جديد للعلم، تاريخ تتم فيه العناية بتفاصيل لم تكن واردة في النماذج التاريخية التي ظهرت في عقود سابقة، ثم ان تطور المعرفة العلمية وتطور آلياتها أبرز الأدوار المركبة لمختلف الآليات المنطقية والتاريخية والفلسفية، وكذا أدوار العقائد ومنتوجات الخيال في تشكل المعارف العلمية، وهو الأمر الذي يفتح موضوع التأريخ للعلم على أسئلة ومقاربات جديدة.

وهذا النوع من البحث يساهم في توسيع دائرة الممارسة الفلسفية، ويمنح الفكر الفلسفي المغربي إمكانية التمرس بالنظر الفلسفي المرتبط بقضايا محددة ودقيقة، خاصة وأن نتائج الأبحاث المتضمنة في المجلدات المذكورة لا تكتفي بالعرض والترجمة رغم أهمية هذين النمطين من الممارسة النظرية في فكرنا، بل ان بعضها ينخرط في التفكير في الموضوعات المبحوثة بأساليب في البحث مستوعبة لأهم أسئلة هذه المجالات، ويقدم في الآن نفسه تصورات مجتهدة في باب تطوير البحث في هذه الموضوعات، وخاصة في المجالات المرتبطة بتاريخ العلوم العربية وتاريخ العلوم على وجه العموم.

ونحن لا نبالغ عندما نعلن أن نتائج بعض الأبحاث المتضمنة في سلسلة كتب المفاهيم تقدم خلاصات قوية في باب الموضوعات التي اشتغلت بها. ففي موضوع التحقيب المفهوم والإشكال، يتجه البحث لمحاصرة آليات استعمال التحقيب في تخصصات فكرية تاريخية وسياسية مختلفة، دون إغفال المرجعيات المحددة لنمط

التحقيب في التخصصات المذكورة، كما تتم عملية محاصرة التحقيبات التي تَستعمِل بوعي أو بدون وعي مرجعيات التمركز الغربي أو المنزع الوضعي، أو تعلن موضوعية تحقيبها بلغة لا تدرك حدود الإلتباس والخداع المتضمن في مفهوم الموضوعية، ففي كل هذه النماذج المرجعية التي يُفترض أنها توجه في العادة نمط التحقيب المرتَّب في مجال من مجالات المعرفة يقتضي الأمر بناء التحقيبات بكثير من الحذر المعرفي، وهو الأمر الذي يساعد على بناء تصور مغاير لمفهوم التحقيب ولوظائفه في فهم مراحل تطور المعرفة وتطور التاريخ.

ينطبق الأمر نفسه على مصنفات المفاهيم الأخرى، حيث يحضر دائماً المبضع النقدي والرؤية الشمولية التكاملية مع الحرص على الاحتياطات المنهجية، وهو ما يعزز في نظرنا دائرة الفكر النقدي في مجال الحفريات التي توظف آليات النظر المعرفية بهدف نقد البداهات والتشكيك في القناعات الجاهزة، القناعات التي تمارس عمليات توليد فكري مفقرة للفكر ومفقرة للتواصل المنتج في دائرة المعارف فيما بينها وفيما بين المشتغلين داخل مجالات معرفية مختلفة.

نقرأ في هذه المصنفات التي قمنا في الفقرات السابقة باختزال بعض نتائجها، نقرأ لباحثين من تخصصات معرفية مختلفة وبأكثر من لغة، ومن بين هؤلاء يمكننا أن نشير إلى أبحاث المشرفين على هذه السلسلة الأستاذان، محمد مفتاح وأحمد أبو حسن وقد تنوعت اسهاماتهما وتواصلت داخل المجلدات المذكورة من مجال النقد الأدبي والمعرفة الأدبية إلى مجال النصوص إلى مجال تاريخ الأفكار، كما نقرأ للطيب بن الغازي وأحمد العمري وحمو النقاري وبناصر البوعزاتي، وعبد المجيد الصغير وسالم يفوت وعبد الرزاق الدواي وغيرهم . . . وتكشف عينة الأسماء التي أوردنا تقاطع التخصصات وتنوع الموضوعات، حيث يقدم هؤلاء الباحثون مفاهيم مختلفة تندرج ضمن مجال تخصصهم واهتمامهم ويصبح المجلد الواحد من هذه السلسلة متضمناً لنموذج معين في الإقتراب من المفاهيم المدروسة بصورة تتكامل فيها المعطيات بقدر ما تتقاطع، وتؤسس مع بعضها جدلاً حياً في موضوع كيفيات تشكل المفاهيم في تاريخ الأفكار والعلوم والمعارف.

* * *

تتميز النصوص التي قدمنا بانتمائها لتقاليد في النظر مرتبطة بمجال القول الفلسفي ومرتبطة في الآن نفسه بمتطلبات الزمن وشروطه، إنها نصوص تساهم في مراكمة ما يسمح بمزيد من ترسيخ الدرس الفلسفي، وكل الأسئلة الممكنة حول منجزاتها

ونواقصها تتجاوزها لتحاكم النظر الفلسفي كما ينشأ في ثقافتنا، وهذا الأمر يشكل في كل الأحوال قضية أخرى لا علاقة لها بما نفكر فيه الآن.

وعندما نفكر في منجزات السلاسل المذكورة كعينة دالة على الجهود البحثية الجديدة في فكرنا الفلسفي فإنه يمكننا أن نسجل بصددها جملة من الملاحظات العامة:

1- سيادة **نزعات ابستمولوجية تكاملية ونقدية**، حيث تتجه المباحث المنجزة في دائرتها إلى التخلص من **أسر التمذهب الفلسفي والعلمي**، وتمنح الإمتياز في مجال فلسفة العلوم و في مجال الحفريات المفهومية **للتعدد في المنهج وفي الرؤية وفي أشكال المقاربة دون حواجز دوغمائية قبلية ومسبقة**.

2- تتجه المباحث الإبستمولوجية للتفكير في **أسئلة التاريخ بمعناه العام، تاريخ الأفكار وتاريخ العلوم**، وتوظف تفكيرها لخدمة توجهات في الفكر ومعنى هذا أننا أمام مساهمات تضع **مبدأ النجاعة الفكرية في التاريخ وفي النظر موضع اعتبار**.

3- تمارس بعض كتب المفاهيم محاولات في **التأريخ النقدي للأفكار** عن طريق المزاوجة بين **معطيات الماضي وأسئلة الحاضر، وبطريقة تتسم بالشمول**، مستعينةً بأدوات منهجية متعددة بهدف **التعقل التاريخي المركب** الذي لا يغفل **أسئلة الحاضر والمستقبل** حتى عندما **لا يذكرها ولا ترد فيه بصورة نصية مباشرة**.

4- أغلب النصوص تندرج ضمن مشاريع كبرى في البحث تواصلها وتدعمها ولا تقول كلمتها النهائية فيها، إنها إذن **نصوص مفتوحة**، ويساهم انفتاحها **في إضفاء كثير من القوة على طموحاتها ونتائجها النسبية والمؤقتة**.

5- يبلغ التأسيس النظري في بعض الأبحاث سواء في المجال الإبستمولوجي أو في المجال المفاهيمي درجات **من التجريد والبناء النسقي المشدود إلى بعضه البعض**، بما يعبر عن كفاءة في الإنشاء المعرفي المتميز.

6- وبخلاف مسعى التأسيس المذكور في الملاحظة الخامسة، تتجه نصوص أخرى لإنجاز مقالات تلامس أسئلة كبرى، **مكتفية بالتلميح الدال**، فتعبر بدورها عن جهد آخر في المقاربة يختلف مع السابق، لكنه يعكس بدوره **قدرة في الفهم والنقد والمحاصرة والهدم**، معادلةً **لقوة التركيب والإنشاء السابقة**، وهو الأمر الذي يقدم **حصيلة نظرية متنوعة**، حصيلة نفترض أنها ستساهم في **إخصاب الخطاب الفلسفي في ثقافتنا**، ولعلها تمهد الطريق **لانخراط أوسع في تاريخ الفلسفة**.

5 ـ الأسئلة الغائبة في مقاربتنا للفكر الفلسفي في المغرب

1- لاندعي أننا قمنا في هذا العمل بمسح شامل لمختلف تجليات الكتابة الفلسفية في فكرنا خلال الفترة الزمنية موضوع البحث. فقد سطرنا لعملنا حدوداً معينة، تحكمت في ترتيبها معايير معلنة ترتبط بالخطاب المدروس وبالباحثين المساهمين في إنجازه.

كان غرضنا من البداية واضحاً ومعلناً، يتعلق الأمر بتقديم حصيلة أربعين سنة من الإنتاج الذي ينتمي إلى مجال الفكر الفلسفي في المغرب، وهو الزمن الذي يتطابق مع إنشاء كلية الآداب بالرباط وتأسيس أول شعبة للفلسفة في الجامعة المغربية.

لهذا السبب اتجهنا صوب الآثار التي تبلورت داخل الإطار المذكور، باستثناء جهود العروي النظرية التي تشتغل بمفاهيم ولغة الفلسفة رغم أن صاحبها ينتمي مهنياً إلى شعبة التاريخ، لكن هذا الأمر في نظرنا لاعلاقة له بالتخصص المهني الصرف للأشخاص من الباحثين، إن العنصر الهام هنا هو الآثار التي ينتجها المفكرون والباحثون، وقد ساهمت أعمال العروي النظرية المرتبطة بمجال التفكير في النهضة والحداثة، في إنشاء جملة من النصوص الموصولة بأسئلة الفلسفة والتاريخ، وساهم التكوين التاريخي للرجل في منح نصوصه عمقاً في النظر، لا يماثله إلا عمق أعمال الباحثين في المجال الإبستمولوجي، من الذين يزاوجون في أعمالهم بين البحث الفلسفي في المعرفة العلمية، وبين تكوين معين في إحدى فروع هذه المعرفة (الفيزياء، الرياضيات، البيولوجيا الخ . .)، حيث تساهم معارفهم العلمية الخالصة في إسناد تحليلاتهم الفلسفية في مجالات العلوم وتاريخها، وكذا في موضوع إشكالات تشكل العلوم وتطورها وتطور أدواتها المعرفية والتقنية.

وفي سياق إنجاز ما أنجزنا كنا نواجه أسئلة متعددة، وقد حاولنا في أكثر من مقالة بناء أجوبة عن بعضها. فخصصنا على سبيل المثال مقالة «الفكر الفلسفي المغربي، مسار في التأسيس» للتفكير في دلالات الفلسفي في أعمال مؤسسي الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر. كما خصصنا مقالتي: «نحو فكر فلسفي بلاضفاف»، «وموجات فلسفة جديدة» للتفكير في نمط التحول الذي عرفه الفكر الفلسفي في الكتابات التي أنجزت من طرف الجيل الثاني من الباحثين، الجيل الذي انخرط صحبة الجيل الأول ومنذ نهاية السبعينات وخلال عقد الثمانينات وما تلاها في البحث والتأليف. وقد كنا نلجأ في بعض الأحيان إلى الإكتفاء بالإشارة إلى بعض القضايا، بحكم أن سياق العرض في عملنا لا يتوافق مع بعض المقاربات التي يمكن أن نعود إليها في مناسبات أخرى أما المقالات الأربع الأولى في هذا العمل فقد رسمت كما أبرزنا آنفاً لعملنا حدوده العامة، وقد حاولنا الإلتزام بما رتبنا في البداية انطلاقاً من ايماننا العميق بأن مجال البحث في الفكر الفلسفي في المغرب مفتوح على أكثر من صيغة من صيغ العمل والإنجاز، وأننا نريد أولاً وقبل كل شيء تسليط الضوء عليه للتمكن من فتح نقاش موسع حول منجزاته وآفاقه، حول صعوباته وعوائقه، حول كيفيات انخراطه في بناء أسئلة محيطه الفكري الخاص، وكيفيات انخراطه أيضاً في تمثل المنجزات والمكاسب النظرية لتاريخ الفلسفة.

2 - لم نهتم في هذا العمل ببرامج الفلسفة في مدارسنا وجامعاتنا، ولم نهتم بالتأليف المدرسي والجامعي، كما أننا لم نفكر في آفاق الدرس الجامعي في علاقاتها بالمجتمع، ولا في الوسائل والأدوات النصية المتاحة لطلبة الفلسفة، وكل هذه القضايا ترتبط بشكل قوي بموضوع الفكر الفلسفي في فكرنا وفي ثقافتنا وفي تعليمنا. وهي وحدها تحتاج إلى أبحاث مستقلة تضع اليد على قضاياها بهدف مناقشتها والتفكير في كيفيات تطويرها، بما يسمح بإسناد أفضل وتدعيم أقوى للدرس الفلسفي في فكرنا ومجتمعنا، كما أننا لم نشر إلى الأعمال الأولى التي بدأ ينتجها جيل جديد من الباحثين الشباب الذين تعلن أبحاثهم الأولى عن كفاءة في التركيب النظري المستوعب لتجارب وكتابات من سبقوهم في مضمار الكتابة والبحث النظري في الفكر المغربي المعاصر.

كنا نعبر أحياناً عن اعتزازنا ببعض منجزات الفكر الفلسفي المغربي في صيغ تقريضية، صيغ تعبر فعلاً عن مواقفنا من صيرورة هذا الإنتاج وصيرورة تاريخه، وذلك رغم علمنا بالضغوط القوية والعراقيل الإسمنتية المرصوصة أمام هذا الفكر وأمام المشتغلين به في مدارسنا وجامعاتنا. فقد نشأت كليات الآداب الجديدة خلال عقدي

الثمانينات والتسعينات دون شعب للفلسفة، وظلت كليتا الآداب بالرباط وفاس وحدهما تتحملان أعباء تدريس الفلسفة لكل الحاملين لشهادة الباكلوريا في المغرب وإلى حدود سنة 1998، حيث فتحت شعبة للفلسفة بكلية الآداب التابعة لجامعة القاضي عياض بمراكش. ومع ذلك فقد ظل لأطر شعبتي الفلسفة بكل من الرباط وفاس دورهما **الراسخ في تعزيز مجال الفكر النقدي في فكرنا المعاصر.**

لم نفكر في هذا العمل أيضا في الأدوار التي لعبتها **بعض المؤسسات والمنابر الثقافية في تعزيز درس بل دروس الفلسفة في فكرنا.** نقصد بذلك دور **الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، وجمعية الفلسفة بالمغرب أي أننا لم نتناول بالبحث دورهما، في إغناء الرصيد الفلسفي للفكر المغربي،** فقد عاصرت الجمعيتان المذكورتان انطلاقة الدرس الفلسفي في الثانويات المغربية وفي الجامعة المغربية الأولى بالرباط وفرعها بفاس قبل تحول هذا الأخير إلى جامعة مستقلة بعد ذلك. وانخرطت الأجيال الأولى من مدرسي الفلسفة في الثانويات المغربية وخاصة في المراكز الحضارية الكبرى، انخرطت هذه الأجيال في تحويل الجمعية الأولى إلى **مؤسسة حاضنة لأسئلة درس الفلسفة في مختلف أبعاده،** ومن حسن الطالع أن أغلب مؤسسي الجمعية المذكورة التحقوا منذ السبعينات بالتعليم العالي، واستمرت علاقتهم بالجمعية وبأنشطتها، كما عملوا في زمن لاحق على **الإنخراط في جمعية الفلسفة بالمغرب** التي كان يرأسها المرحوم العميد محمد عزيز الحبابي. **والجمعية الفلسفية المغربية** التي حلت محلها بعد وفاة الأستاذ العميد، وترأسها بالتتابع كل من الطاهر واعزيز ومحمد سبيلا. وقد كان بودنا أن نشير إلى أهمية هذا الفضاءات المؤسسية في **ترسيخ قيم الفلسفة وتقاليد العمل الجماعي في مجال الفكر الفلسفي في بلادنا،** خاصة وأن الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة أصدرت مجموعة من أعداد مجلة «**فلسفة**» الناطقة بلسانها، وقد اعتنت هذه المجلة **بالقضايا التربوية والفكرية** لدرس الفلسفة. وأصدر المرحوم محمد عزيز الحبابي مجلة «**دراسات فلسفية وأدبية**»، ثم مجلة «**تكامل المعرفة**»، وهما معاً **مخصصتان لفضاء الفكر الفلسفي وفضاء الفكر على وجه العموم،** انطلاقا من إيمان العميد الراحل بالتكامل **المعرفي في زمن تنوع المعرفة المعاصرة وتعدد تخصصاتها.**
وقد كان الحبابي أيضاً حريصاً طيلة رئاسته **لاتحاد كتاب المغرب** على تخصيص حيز فكري في مجلة «**آفاق**» التي كان يصدرها الإتحاد. كما أن **الجمعية الفلسفية المغربية** تصدر اليوم بإشراف محمد سبيلا مجلة «**مدارات فلسفية**» وهي دورية تقدم **جهوداً نظرية هامة في باب تطوير ملامح ومعطيات الدرس الفلسفي في بلادنا.**

وقد قدمت في أعدادها الستة الصادرة إلى حدود لحظة تحرير وإنجاز هذا العمل، ملفات هامة في موضوعات وقضايا ذات صلة بأسئلة ومفاهيم الفكر الفلسفي المعاصر.

ويمكن أن نشير هنا إلى أنها خصصت في أعدادها الصادرة عددين للتفكير في مفهومي الحداثة والتسامح، وخصصت في الأعداد نفسها ملفات لكل من اسبينوزا هوسرل وهيدجر، ودولوز وبول ريكور.

لم نقدم أيضاً منجزات مجلة «الثقافة الجديدة» التي كان يشرف عليها الشاعر والباحث محمد بنيس وقد كانت حريصة على إغناء ملفاتها ومحاورها بالمباحث الفلسفية، ولعل المادة النظرية المعرفية التي قدمت تحتاج إلى ترتيب يعين مجالاتها النظرية وأدوارها في تعميم النظر الفلسفي والنظر المنهجي في ثقافتنا المعاصرة. كما لم نهتم بالمواد التي أصدرت مجلة «البديل» التي كان يشرف عليها الزميل بنسالم حيميش ولا بمجلة «الجدل» التي كان يشرف عليها الأستاذ سليم رضوان، وقد كانت متخصصة في الفكر الفلسفي وفي مجال تدريس الفلسفة في نظام تعليمنا الثانوي، ولم نرصد حصيلة مجلة «المناظرة» التي كان يشرف عليها الأستاذ الطاهر واعزيز والأستاذ طه عبد الرحمان، وقد أصدرت أعداداً متميزة اعتنت فيها بإشكالية المفاهيم في الفكر المعاصر وخصصت محاورها الصادرة لبحث موضوع «البنية» و«الإستعارة» ثم موضوع «المصطلح». وشكلت هواجس الإتساق المنهجي والتجديد في المفاهيم، والتحقيق في الأحكام الخلفيات المحددة لكيفيات تصورها للفكر الذي كانت تتجه لتأسيسه. وقد توقفت هذه المجلة كما توقفت مجلة «الجدل» و«الثقافة الجديدة» و«البديل» لأسباب متعددة، من بينها انعدام التشجيع وهو مايندرج ضمن ما أسميناه سابقاً عوائق الدرس الفلسفي في بلادنا.

كما أننا لم نفكر في منجزات مجلة «أقلام»، التي كانت تظهر فيما صدر من أعدادها عناية خاصة بالفكر الفلسفي وبأبحاث المشتغلين في حقل الفلسفة، وذلك بحكم أن إثنين من المشرفين عليها الأستاذ أحمد السطاتي و الأستاذ محمد ابراهيم بوعلو ينتميان في تكوينهما إلى شعبة الفلسفة، ولم نتوقف كذلك عند الملفات الهامة التي نشرت مجلة «بيت الحكمة» المتخصصة في الترجمة، والتي كان يشرف عليها الأستاذ مصطفى المسناوي، وقد أصدرت خلال الثمانينات ملفات خاصة بأعلام الفلسفة المعاصرة.

وقد كان بإمكاننا أيضاً أن نسلط الضوء على منجزات مجلة «فكر ونقد» التي

تصدر شهرياً منذ مايزيد عن أربع سنوات تحت إشراف محمد عابد الجابري ومحمد ابراهيم بوعلو وعبد السلام بنعبد العالي مستقطبة جهوداً فكرية هامة في مجال الفكر الفلسفي، مع اهتمام بارز بأصول الفلسفة المعاصرة، وخاصة أعمال الفلاسفة الذين ساهموا في تطور الممارسة النظرية الفلسفية في الفكر المعاصر، إضافة إلى محاورها العديدة التي ترتبط أساساً بأسئلة الفكر الفلسفي والموضوعات التي تدور في فلكه.

غابت كل هذه المعطيات عن تحليلاتنا السابقة، وقد كنا نعي ذلك لأننا ندرك حدود الجهود الفردية مهما رحُبت النوايا والطموحات. . . لكننا ونحن نتجنب كل ما ذكرنا كنا نعي أن هذا العمل لايريد لنفسه أكثر مما أكدنا عليه في تقديمنا له، أقصد بذلك المساهمة في فتح نقاش موسع حول درس الفلسفة ودروسها في فكرنا المعاصر.

استخلاص عام

أسئلة التراث والحداثة

أسئلة التركيب النقدي للمفاهيم

استخلاص عام

أسئلة التراث والحداثة
أسئلة التركيب النقدي للمفاهيم

سمحت لنا المقاربة السابقة بمعاينة بعض مجالات الفكر الفلسفي في المغرب، وأتاحت لنا في حدود تصورنا لكيفية من كيفيات الإنجاز الأولي والعام، تأمل مجموعة من النصوص وبناء عينة من المحاور والأسئلة والإختيارات الفلسفية لبعض المفكرين والباحثين، ولم يكن في نيتنا ونحن نفكر في مشروع هذا العمل أن نغطي مجالات الفكر الفلسفي كاملة، أو نفكر في كل منجزات الدرس الفلسفي النصية في ثقافتنا، فقد كنا ومازلنا نعتقد بأهمية العمل الجماعي، وخاصة في القضايا والمجالات التي تتسم بالتنوع والإختلاف.

وعندما نستعيد أهم العناصر والمعطيات التي توقفنا عندها نتبين طبيعة الآفاق التي صوّبنا نظرنا نحوها، وحاولنا إعادة بنائها في ضوء اهتماماتنا الفكرية والفلسفية الخاصة، وانطلاقاً من مقدمات تصورنا العام لموضوع البحث وقضاياه الكبرى.

فقد قدمنا لهذا العمل بمحور تمهيدي رسمنا في مقالاته الثلاث حدود نظرنا للموضوع، موضوع الفكر الفلسفي كما تبلور في ثقافتنا المعاصرة ابتداء من تأسيس الجامعة المغربية في نهاية الخمسينات، وإلى حدود نهاية القرن الذي مافتئ ينصرم، مع عناية مخصوصة بجهود الباحثين الذين انخرطوا في البحث والتأليف منذ نهاية السبعينات وما قبلها، واستمروا طبعاً في التأليف بعد الحقبة المذكورة، وهو ما يبرز عدم إشاراتنا لجهود المنخرطين في البحث في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين، حيث برزت نصوص جديدة وأشكال جديدة من الكتابة الفلسفية. وقد اعتنينا أساساً بالآثار النصية المنجزة، الآثار التي اعتبرنا أنها ذات صلة قوية بالفكر الفلسفي، بناء على

تصورنا لنمط الكتابة الفلسفية في تجلياتها التاريخية والنصية المختلفة في ثقافتنا وفي الفكر المعاصر.

وحاولنا بعد ذلك، أي بعد التمهيد الذي رتبنا مفاصله الكبرى في ثلاث مقالات، الإنتقال إلى مستوى **معاينة أبرز النصوص والمحاور الفكرية** التي تمظهر فيها ومن خلالها وبواسطتها **حضورنا الفلسفي في فكرنا المعاصر**، مبتدئين بالإسهام الفكري **لمحمد عزيز الحبابي (الفلسفة الشخصانية والتفكير في الغد)**، لتنقل بعد ذلك إلى عرض أهم معطيات الفكر الفلسفي الذي أنجزه كل من **عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري**، ونظراً للأهمية الكبيرة لإسهامهما النظري في فكرنا المعاصر كمًّا وكيفاً، ونظراً لأن منتوجاتهما النظرية أصبحت تقدم **قاعدة نظرية لثقافتنا المعاصرة**، فقد توقفتا عندهما مطولاً وخصصنا لهما **أزيد من عشر مقالات**، حاولنا فيها الوقوف على **الإشكاليات الرئيسية التي وجهت فكرهما**، كما حاولنا تقديم **أهم النصوص والأسئلة التي اعتنيا بها** خلال مسيرتهما الفكرية المتواصلة، مسيرتهما التي **تكاد تعاصر مسيرة الجامعة المغربية وصيرورة تطور المجتمع المغربي منذ حصوله على الإستقلال وإلى يومنا هذا**، فقد بدأ إنتاج الأول منهما كما وضحنا بعد الإستقلال بعشر سنوات، وبدأ إنتاج الثاني بصورة مكثفة منذ ما يقرب من ربع قرن من الزمان.

توقفنا عند هما طويلاً لأنهما كما قلنا وضعا كل بطريقته الخاصة، وكل انطلاقاً من أسئلته الخاصة ما نعتبره **القاعدة المؤسسة لفضاء الفكر الفلسفي المعاصر**، ومنذ انطلاق أعمالهما احتل فكرهما الصدارة وطنياً وقومياً، إضافة إلى **الإشعاع العالمي الذي مارسته أعمال العروي** بحكم صدور بعضها باللغة الفرنسية وترجمة بعضها الآخر إلى اللغة الأنجليزية والإسبانية وغيرهما من اللغات، وتمارسه اليوم أعمال الثاني بحكم ترجمة بعضها إلى اللغات الأوروبية (الفرنسية والأنجليزية).

وقد خصصنا مقالين للتفكير في إنتاجهما بطريقة توضح **كيفيات استيعابهما وإعادة إنتاجهما للمرجعيات الفلسفية الموصولة بأسئلة وتيارات ومفاهيم تاريخ الفلسفة**، وذلك لنتمكن من إبراز **حدود الجهد المبدع في إنتاجهما النظري**، في علاقته بأسئلة تاريخ الفلسفة، **ففي أعمالهما بالذات نكتشف قيمة الإنخراط الفكري المستوعب لكثير من دروس تاريخ الفلسفة وأدواتها المنهجية والمفهومية**، والمستوعب في الآن نفسه وبالقوة نفسها **لمعطيات المرحلة التاريخية في تجلياتها الإجتماعية والسياسية والثقافية**، حيث شكلت **الخلفية التاريخية المحلية مقرونة بالمرجعية الفكرية المتبلورة في الفكر المعاصر** الإطار الموجِّه لمسألة **بناء الفكر القادر على وعي أسئلة المرحلة التاريخية الراهنة في**

أعمالهما، المرحلة المركبة التي يعاصرانها، من أجل بناء ما يمكّن من تجاوز حالة التأخر التاريخي السائدة بامتلاك أسباب التقدم المتاحة في عصرنا كما خصصنا لهما مقالة قمنا فيها بتمرين شخصي في موضوع تصور كل منهما للأخر، وذلك من أجل الوقوف على نوعية المسافة القائمة بينهما في مستوى تصور القضايا وبناء الإختيارات الفكرية والفلسفية المناسبة لشروطنا التاريخية. وقد كان هدفنا من وراء هذا العمل تركيب تصور يوضح درجة الغنى التي بلغها الفكر المغربي في أعمالهما ووضع اليد أيضاً على صعوبات الركون إلى موقف محدد وبصورة نهائية، فحركة التاريخ التي يشتغلان معاً بموضوعها وبمعايير ومقدمات حصولها أعقد من أن تتحول إلى تصور واحد، أو تصور مغلق مهما بلغت قيمة هذا التصور، ومهما بلغ تماسكه وتأسيسه النظري.

انتقلنا بعد ذلك لتقديم أعمال الأستاذ علي أومليل الذي تجمع بدورها بين سؤال التراث وإشكالية الحداثة السياسية، وقد قدمنا مجمل جهوده النظرية بصورة تركيبية، كما توقفنا عند مصنفه الهام الذي قدم فيه حفريات في موضوع السلطة الثقافية والسلطة السياسية استناداً إلى معطيات متنوعة بعضها يتعلق بتاريخنا القومي والمحلي وبعضها الآخر يتجه للتفكير في الموضوع نفسه من خلال بعض معطيات التاريخ الغربي.

شكلت أعمال كل من المرحوم الحبابي والعروي والجابري وأومليل ما يمكن اعتباره أرضية انطلاق وإعادة استئناف للقول الفلسفي والقول الفلسفي التاريخي والنقدي في فكرنا المعاصر، وقد حددت أعمالهم المجال العام الموجِّه لحركة الفكر الفلسفي المغربي في كثير من صوره وأبعاده، ولهذا السبب توقفنا عندها طويلاً دون أن نهتم بمعيار التوازن الكمي في البحث وفي شكل المعالجة، وذلك لاعتقادنا بأن القيمة الكبرى لأعمالهم المؤسسة لمجال الفلسفي في فكرنا المعاصر تتطلب مثل هذه الطريقة في المعالجة، إضافة إلى أن انخراطنا في التأليف والبحث مع الجيل الذي واصل أعمالهما لا يسمح لنا في الوقت الراهن بإنجاز الأبحاث التفصيلية الفاحصة والمراجعة لإنتاجه.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن أعمال الأستاذ طه عبد الرحمان وخصصنا له حلقة تقديمية عامة، رسمنا فيها الملامح العامة لتوجهه الفكري، ووقفنا مطولاً في نصوصه عند قدرته العجيبة في بناء وتركيب مصنفات تتسم بِعدَّة نظرية منطقية ولغوية قوية، كما تتصف بموقفها النقدي من الفكر التاريخي، استناداً إلى حجج تتخذ في الظاهر طابعاً نظرياً لكنها في العمق تستدعي تجربته في الرياضة الصوفية الذاتية، فنصبح

في النهاية أمام نصوص محيرة، نصوص تروم معالجة علل التاريخ بمبضع المنزع التخلُّقي الصوفي.

وقد أبرزنا ونحن نعبر عن حيرتنا أمام هذه النصوص المتناقضة في روحها الفلسفية العامة، أبرزنا حدود النقد الصوفي للحداثة ومحدوديته، كما قمنا بمحاصرة جوانب من التناقضات التي تطرحها أعماله في علاقاتها بالتاريخ الحي، أي في علاقاتها بالبشر وهم يتجهون لمجابهة أسئلة مسكنهم التاريخي، أسئلة المجتمع والسياسة والمعرفة، حيث يسع مسكن التاريخ والوجود أسئلة ما قبل وما بعد التاريخ والوجود بطريقته الخاصة في التركيب النظري، كما نشأ وتبلور في قلب صيرورة تاريخ الفلسفة لا تاريخ الأديان والعقائد الدينية ومايدور في فلكهما من جهود مشدودة إلى خطابات نعتقد أن عوالمها النظرية والنصية والمفهومية تختلف عن عوالم القول الفلسفي.

مكنتنا مساهمة طه عبد الرحمان من الإقتراب من لحظة تتميز بكونها لحظة استثناء في فكرنا الفلسفي المعاصر، وقد سمحت لنا هذه اللحظة بمعاينة النقد الفلسفي الخارجي للفكر الفلسفي المغربي، ثم تابعنا النظر بعد ذلك في مسار هذا الفكر، حيث وقفنا على الجهود الفكرية الهامة والتي راكمها الجيل الثاني من الباحثين الذي انخرطوا في التأليف بكثافة ملفتة للنظر، منذ بداية العقدين الأخيرين من القرن الماضي. ولأننا نعاصر هذه اللحظة ونساهم كما قلنا في الإنتاج في إطارها بجوار كوكبة من الأساتذة الباحثين الذين أثروا فضاء الفكر المغربي المعاصر بمصنفات هامة في باب الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، فقد خصصنا لهم أربع مقالات مكثفة اعتنينا فيها بمفهومين ركبنا في إطارهما مقاربتنا لهذا الإنتاج، نقصد بذلك مفهوم الموجه ومفهوم الخريطة، الموجة بإيحاءاتها المفتوحة على الماء والبحر والحركة حركة المد والجزر، والخريطة بطابعها الفني وصيغتها الهندسية الرمزية والجامعة. وقد كان بودنا أن نعمل على تقديم تفاصيل أكبر إلا أننا ارتأينا في الوقت الراهن الإكتفاء بالخريطة الملونة التي رسمنا، الخريطة المؤقتة التي لاندعي أننا أحطنا فيها بمختلف تضاريس الفكر الفلسفي في فكرنا المعاصر.

إن أعمال محمد سبيلا وسالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي وبنسالم حيميش ومحمد وقيدي وعبد المجيد الصغير وسعيد بنسعيد العلوي ومحمد المصباحي على سبيل المثال لا الحصر، تحتاج إلى حلقات متعددة بهدف رسم معالم لغاتها، وطرائقها في النظر الفلسفي في علاقاته بتاريخ الفلسفة، وفي أشكال الوصل التي تقيمها مع أسئلة الفكر المغربي والحاضر المغربي في أبعاده المختلفة.

لهذا السبب لجأنا إلى إعداد مقالات مركبة بطريقة تسمح لنا بالإشارة السريعة لأهم ملامح وسمات اللحظة الفكرية التي مافتئوا يعملون على تأسيسها وإعادة تأسيسها، بما يسمح لهم بترك بصمات محددة في خريطة الفكر الفلسفي المغربي.

اعتنينا في احدى المقالات المخصصة للجيل الثاني بسؤال الإستمرارية والتجاوز في الفكر الفلسفي المغربي، حيث تساءلنا عن علاقة إنتاجهم بسقف الإشكالات والقناعات والمواقف النظرية التي رسمت معالمها الكبرى ومبادئها الأساس جهود من سبقوهم من المؤسسين الذين عملوا على بلورة الملامح الأولى لتقاليد الكتابة الفلسفية الجديدة في فكرنا، ونظراً لأن المؤسسين مازالوا ينجزون أعمالهم بكثير من القوة والخصوبة والعنفوان، حيث صدرت بعض عناوين أعمالهم الهامة في السنوات القليلة الماضية، متزامنة مع أعمال من ذكرنا أسماءهم آنفاً، نظراً لما سبق تحدثنا عن الإسناد النظري المتبادل، الذي يقوم به منتجو الأفكار الفلسفية في ثقافتنا، كما تحدثنا عن إرادة التجاوز المتمثلة اليوم في درجة الإتساع والتوسع الكمي والكيفي في مجال الإنتاج، وفي مجال محاور وقضايا وإشكالات الإنتاج النظري الفلسفي على وجه الخصوص. وقد كنا نشعر بأن إنتاج هذه المجموعة مافتئ يتطور ويغتني بظهور مساهمات فكرية جديدة انطلقت خلال عقد التسعينات، مساهمات ستكون لها في العقود القليلة القادمة مفعولاتها في خريطة الفكر الفلسفي في فكرنا.

إن التجاوز الحاصل يجد ارهاصاته الأولى في بعض جهود السابقين، وهو يتغذى اليوم بإرادة في التجاوز يفترضها التاريخ، تاريخ الفلسفة وتاريخ المجتمع والأفكار، لهذا السبب يحتفل الفكر الفلسفي الجديد بتيارات وموجات الفلسفة المعاصرة في إطار مزيد من تعميق آليات التمرس بالنظر الفلسفي، ونحن نفترض أن حصول التجاوز أمر يرتبط بجدلية قوية مع روح إنتاج المؤسسين، حيث تقدم الجهود الفكرية الجديدة ما يغذي آفاقهم في النظر إلى دور التاريخ في تطور الفكر، وهو الأمر الذي نفترض إمكانية حصوله في المستقبل بكثير من الوضوح.

اعتمدنا في المقالة التي خصصنا لأهم موجات الفكر الفلسفي في المغرب اليوم كما قلنا آنفاً على مفهوم الموجة (موجة الماء وموجة الفلسفة)، وأنجزنا بواسطته تمريناً في تأمل الموجة المائية والموجة الفكرية بهدف الإجابة على أسئلة محددة، كما أنجزنا مقالة رسمنا فيها خريطة بأهم محاور الفكر الفلسفي الجديد، مع إشارات تتعلق بمحتوى وطبيعة هذه المحاور، واختتمنا مقالات هذا العمل بموضوع مستجد في فكرنا الفلسفي، نقصد بذلك موضوع التفكير في المفاهيم، إنجاز حفريات تعنى بتركيب

وبناء المفاهيم من منطلق تخصصات ولغات ومرجعيات متنوعة مع عناية خاصة بمفاهيم الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم ومفاهيم التاريخ، وفلسفة التاريخ، ثم موضوع انتقال المفاهيم والنظريات في مجال المعرفة والعلوم كما تتم في فكرنا المعاصر، وقد كان الهدف من وراء إنجاز هذه المقالة يتمثل في اختيارنا أن نختتم مقارباتنا السابقة بسؤال نحدس اليوم أنه سيشكل أفقاً للإبداع الفكري في ثقافتنا الفلسفية المعاصرة، سؤال التفكير في المفاهيم، حيث تصبح سلسلة كتب المفاهيم لعبد الله العروي (الإيديولوجيا، الحرية، الدولة، التاريخ، العقل) الأفق الباعث على الإهتمام بهذا المجال، وتصبح جهود باحثينا اليوم محاولات في استمرار تأصيل هذا النوع من الأبحاث مع انفتاح أكبر على مجالات تخصصية أوسع من المجالات التي رسمتها أعمال عبد الله العروي.

قراءات في الفكر الفلسفي المغربي

تقديم

1 - الكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1986

2 - الفقه والسياسة

3 - الإيديولوجيا، نحو نظرة تكاملية

4 - أسس الفكر الفلسفي المعاصر

5 - العلم في التراث العربي الإسلامي

6 - نحو تدعيم الحداثة السياسية

7 - جراة الموقف الفلسفي

8 - الكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1999

9 - الفكر الفلسفي في المغرب

تقديم

نخصص هذا القسم من عملنا لتقديم مجموعة من المقالات التي اعتنينا فيها بعرض ومناقشة نماذج من الإنتاج النظري المغربي المرتبط بقضايا الفلسفة وأسئلتها، ونحن ندرجه في نهاية هذا العمل لاعتقادنا بأنه يتمم كثيراً من التصورات والأحكام والمواقف المعلنة في متنه وسياقاته وبياضاته. وهو يعبر بكل وضوح عن صورة من صور مواكبتنا المتواصلة للفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، كما يعبر بتنوعه وتنوع الكتب والأطروحات المقدمة فيه عن عينة من الممارسة الفلسفية كما حصلت في ثقافتنا المعاصرة خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

وقد ركزنا في العينة التي اخترنا للنشر في هذا الملحق على الكتب التي أصدر الجيل الثاني من الباحثين المساهمين في التأسيس، تأسيس القول الفلسفي في فكرنا، وذلك لأننا أصدرنا قبل هذا العمل مصنفاً بعنوان «الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري» اعتنينا فيه بتقديم قراءات زاوجنا فيها بين العناية ببعض نصوصهما، وذلك بتقديم وإعادة ترتيب معطياتها، وكذا التفكير في الأطروحات التي عملا معاً على تركيبها في الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر. وقد اكتفينا في هذا الجزء من عملنا بإعادة نشر مقدمة الكتاب المذكور بهدف الإشارة المرجعية الموضحة لمحتواه ومنحاه في النظر.

سيجد القارئ في هذ القراءات مقالات تتجه لرصد جوانب من المنتوج الفكري الفلسفي المغربي خلال سنة كاملة (سنتي 86 و 99)، حيث قمنا بمراجعة المصنفات الصادرة في السنتين المذكورتين، كما حاولنا فيها مناقشة بعض القضايا المنهجية المرتبطة بالتسميات وبموضوعات الإنتاج المدروس (فلسفة، فكر فلسفي، مفاهيم فلسفية إلخ. . .) كما قمنا بصياغة بعض الأسئلة والإشكالات المرتبطة بقضايا الدرس الفلسفي والفكر الفلسفي في فكرنا المعاصر.

سيجد القارئ في هذا العمل أيضاً مراجعات لكتب أصدرها كل من **محمد سبيلا، محمد وقيدي، سعيد بنسعيد العلوي، سالم يفوت، عبد السلام بنعبد العالي** في موضوعات جمعت بين ثلاثة تخصصات معرفية نعتقد بحضورها الواضح في فكرنا الفلسفي المعاصر، نقصد بذلك **التفكير في بعض الأسئلة التراثية بآليات في الفهم والمقاربة تنتمي إلى مكاسب الدرس المنهجي المعاصر، والتفكير في قضايا ترتبط بأسئلة الفلسفة المعاصرة، ثم الإهتمام بالإبستمولوجيا وتاريخ العلم**، دون أن ننسى الإشارة إلى ارتباط المباحث المذكورة **بأسئلة فكرنا المعاصر حيث تحضر هذه الأسئلة لتوجه نوعية الإهتمام ونوعية التركيب النظري المنجز في هذه الأعمال.**

تتمم هذه القراءات كما قلنا جوانب من عملنا في **روحه العامة**، وهي تقدم جملة من المعطيات المفيدة في باب **الإقتراب المباشر** من أعمال الباحثين الذين مازالوا يساهمون بجوار زمرة من مجايليهم وطلبتهم في **إعادة تأسيس مقالات وأسئلة الدرس الفلسفي في فكرنا المعاصر. . . لعل وعسى أن نكون بهذا العمل في كليته قد رسمنا أفقاً عاماً ومفتوحاً لمغامرات فكرية أخرى قد ننجزها أو ينجزها غيرنا خدمة للفكر الفلسفي ومن أجل مزيد من رسوخه وتطوره في ثقافتنا المعاصرة.**

1 ـ الكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1986(*)

ماذا عن الكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1986؟

من الصعب جداً أن نجيب عن هذا السؤال بصورة مُرضِية، فلا يمكن الحديث عن الفكر الفلسفي والكتاب الفلسفي في المغرب خلال سنة واحدة أو عشر سنوات، وربما حتى عشرين سنة. وإذا كان يجوز طرح مثل هذا السؤال في المستوى الصحافي الإعلامي، فإنه يكاد يكون مستحيلاً من الناحية الفلسفية، **ذلك أنه عندما يتعلق الأمر بتطور الفلسفة والفكر الفلسفي فإنه يجب إعادة النظر في معيار التقويم الزمني المعتاد، معيار السنة والعقد، من أجل ابتكار معايير أخرى تناسب إيقاع ووضع القول الفلسفي في المغرب ضمن دائرة أوسع هي دائرة الوطن العربي، وضمن دائرة أخرى أشمل وأكثر اتساعاً وهي دائرة تطور الفكر الفلسفي الإنساني عبر التاريخ.**

ما العمل إذن؟

لنصرح في البداية بأننا لانريد الجواب عن السؤال منطلق الحديث بأكثر من كلمة، وأننا نريد لكلمتنا أن تحتلّ موقعاً بين الفلسفة والإعلام، ومن هنا فإننا لن نستمرئ فيها **العرض الوصفي التقويمي**، ولن نمارس فيها التفكير **في معضلة الحضور الفلسفي في الفكر المغربي المعاصر والفكر العربي المعاصر**. إن موقع هذه الكلمة - كما نريده- **يحاذي المجالين المذكورين سابقاً ولايستسلم لأي منهما على حساب الآخر، .. فماذا نستطيع القول عن الكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1986؟**

لنسجل أولاً أن **التقصي الإستطلاعي** يظهر أنه صدر في المغرب في غضون سنة

(*) كتب هذا المقال جوابا على سؤال طرح علينا في إطار مراجعة الحصيلة السنوية للكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1986 وقد نشر في مجلة **الفكر العربي المعاصر** ع 43: سنة 1987 صفحات (111-113)

1986 ثلاثة مصنفات ذات اهتمام فلسفي مباشر. يتعلق الأمر بالكتب الآتية:

- الجزء الثاني من كتاب **نقد العقل العربي** للأستاذ محمد عابد الجابري، وهو تحت عنوان «**بنية العقل العربي**».

. . «كتاب **الجرح والحكمة**» للأستاذ بنسالم حميش.

- «**حفريات المعرفة**» لميشال فوكو وقد ترجمه الأستاذ سالم يفوت.

من الواضح أن هذا التقصي يسكت عن كثير من المصنفات التي ظهرت تحت اسم علوم واهتمامات معرفية أخرى لكنها تضمَّنت كثيراً أو قليلاً من **المعالجة الفلسفية**، سواء في **منهجية البحث وطريقته**، أو في مستوى **المضمرات الفلسفية** التي بُنيت في إطارها فرضياته ونتائجه، وخاصة في المؤلفات التي تنتمي إلى **دائرة العلوم الإنسانية**، حيث تُنبئ مراجعة نماذج منها عن مقاربة **جوانب ابستمولوجية متعددة**، وذلك في أفق **إغناء حيز الفضاء الفلسفي العام**.

إننا نتخلى في هذه الكلمة عن هذا الصنف من الكتب والمحاولات، رغم شعورنا بأهميتها الكبيرة في **تغذية حقل الممارسة النظرية الفلسفية**، ورغم وعينا بأن التراكم الحاصل في إطارها قادر على **توليد مفاهيم وخلاصات وآفاق تكفل للحياة الفلسفية استمراراً وقوة قد لاتنتج في بعض الأحيان عن الكتاب المباشر في الفلسفة**، خاصة وأن **اتساع مجرى التأمل الفلسفي المعاصر** وسريانه عبر مختلف القنوات المعرفية، ساهم ومازال يساهم في **تجديد منابع النظر الفلسفي وتعميمه وتعميقه**، وهو أمر يترك المجال قبل كل شيء مفتوحاً للفلسفة والفكر الفلسفي من أجل ان يمارسا حضورهما اللامحدود **داخل مختلف أنظمة الكتابة والخيال والبحث في مستواه الوضعي**.

داخل هذا الإطار تحضر مفاهيم الفلسفة بأثواب ملونة في مؤلفات أخرى صدرت هذه السنة، إنها تحضر في كتاب «**الإقتصاد المغربي والأزمة**» للأستاذ الحبيب المالكي، كما تحضر في الكتاب الجماعي الذي أصدرته جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية تحت عنوان «**المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**».

وتظهر في كتاب «**كتابات ماركسية حول المغرب**»، الذي أعده وقدم له الأستاذ عبد الله الساعف، كما تحضر في كتاب بارت «**درس السيميولوجيا**» الذي ترجمه الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي. وفي كتاب بروب «**مرفلوجية الخرافة**» الذي نقله إلى اللغة العربية الأستاذ ابراهيم الخطيب الخ . . ففي هذه المصنفات التي صدرت جميعها تاريخ 1986 لانعثر على الخطاب الفلسفي التقليدي أو الخطاب الفلسفي المعتاد. نحن

هنا أمام محاولات تهدف إلى مقاربة مواضيع محددة لكنها تلامس حدود القول الفلسفي إن لم نقل تساهم في إعادة صياغته، بما يسعفه بتملك حدود جديدة أكثر اتساعاً، وهو ما يقّوي كما قلنا دائرة الاهتمام الفلسفي، ويساهم في تأسيس ما يتخطى الترسيمات والخرائط والحدود المعرفية الكلاسيكة وذلك في اتجاه تأسيس كتابة قد لاتعترف بالحدود.

لكن نماذج الكتب التي ذكرنا سواء في التقصي الأول أو في الأمثلة الثانية رغم صدورها داخل دائرة التقويم السنوي الميلادي 1986، تظل كتباً تنتمي إلى مناخ نظري يتجاوز هذه السنة، كما يتجاوز السنة التي قبلها والتي تليها. إنها جزء من الحصيلة النظرية المتولدة عن مجموعة من الشروط النظرية والسياسية والتاريخية التي عرفها المغرب داخل محيط الوطن العربي منذ بداية السبعينات- إن لم يكن أبعد من ذلك- وهو ما يعني هشاشة التحقيب السنوي في موضوعنا بالذات، وينتج عن ذلك أن الكتب المذكورة لا يمكن أن تفهم فلسفياً وتاريخياً، إلا بارجاعها إلى مناخ فلسفي سياسي عام يبتدئ منذ نهاية الستينيات ولاينتهي بانتهاء 1986، إنها مجرد جزء بسيط من سلسلة كتب فلسفية عرفت طريقها إلى النشر في غضون السنوات القليلة الماضية وأخرى ستنشر في السنوات القليلة القادمة، كتب برزت فيها اهتمامات بالمسألة التراثية والمسألة السياسية والمسألة الإبستمولوجية، ثم ببعض قواعد الكتابة التي أفرزها الدرس الفلسفي المعاصر . .

هنا تطول اللائحة وتثار مشاكل تاريخية ونظرية لاحصر لها . . . وهو ما يمكن ان يشكل موضوع بحث تاريخي نعتقد أنه لم يحن أوانه بعد، فقبل التفكير في التاريخ والتأريخ يجب أن تعطى الكلمة لكل من شاء أن يتكلم بلا حواجز ولا رقابات . . ولنعد نحن إلى كلمتنا العامة عن الكتاب الفلسفي في مغرب سنة 1986.

بنية العقل العربي

لن نقوم هنا بتقديم هذا الكتاب فمجال هذه الكلمة كما أردناه لايسعه، ولكننا سنحاول إبراز بعض من جوانب استراتيجيتة النظرية.

لابد من الإشارة إلى أن هذا العمل بالرغم من كل ما سيقال عنه وعليه سيظل كشفاً هاماً في سجل الفكر المغربي والثقافة العربية المعاصرة، إنه من قبيل الكتاب الأطروحة، وهو يمتلك صفة المشروع وصفة تدشين المشروع والموقف، وهو من خلال كل تلك الصفات المذكورة يجتهد بحماسة منقطعة النظير في محاولة للإتصال

والإنفصال عن التراث، تملك وتجاوز التراث. إنه رغم تضمنه لموقف معلن من التراث يمارس إعادة تأسيس لعناصر هذا التراث في مستواها التكويني وفي جوانب من مستواها البنيوي.

ومن المؤكد أنه يتضمن كثيراً من الأمور التي تقبل الجدل وتقبل الأخذ والرد، وذلك من قبيل تساهله في ضبط حدود الإيديولوجي والمعرفي في قراءة التراث، وفي تحيزه الصريح والمعلن للعقلانية الكلاسيكية، ثم مراوحته الخطى بين الإتصال والإنفصال بالتراث، وكذا في مستويات استعارته للمفاهيم ومحاولته إعادة إنتاجها. لكن رغم كل ماذكرنا فإنه يظل كتاباً مفتوحاً، وهو يعي بكثير من الصرامة أغلب الحدود التي يصوغها بنفسه لنفسه أكسيومياً، كما يرسم آفاقاً جديدة للبحث في قارة التراث دون مركبات نقص، وبدون حماسة ايديولوجية تمجيدية.

لنختلف معه اذن، لنتممه، لنكتب بديلاً له، لنحاول التفكير معه فيما فكر فيه وما لم يفكر فيه، وفي كل هذه الحالات يبقى من الكتب الأمهات، وذلك بصياغته الجديدة لمناحي القول العربي عبر تاريخه الوسيط، ثم بصياغته لفرضية عصر التدوين كنقطة انطلاق للثقافة العالمة في العصر الإسلامي الوسيط، وإعادة تنظيمه لقارة البيان والعرفان والبرهان، وأخيراً بدعوته للنقد وإعادة البناء، ثم إعادة تركيب عصر تدوين جديد.

بناء على كل ما سبق نستطيع أن نعود إلى مسألة الزمن والتقويم الزمني، حيث لا يمكن في نظرنا ربط كتاب «نقد العقل العربي» بسنة 1986، فقد صدر الجزء الأول منه عام 1984 تحت عنوان «تكوين العقل العربي»، وأعلن صاحبه أنه بصدد استئناف البحث في قسم ثالث منه تحت عنوان «نقد العقل السياسي والأخلاقي» في زمن لاحق (وقد صدر فعلاً جزآن آخران منه، العقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي)، بالإضافة إلى ذلك تبقى المنزلة المعرفية التي سيحتلها هذا الكتاب؛ فمن المنتظر أن تساهم أطروحته المركزية واختياره النقدي في إخصاب العديد من الدراسات حول التراث، وذلك في انتظار إعادة النظر فيها، أو بناء ما يتجاوزها معرفياً وايديولوجياً، خاصة وان خاتمة المشروع في جزئه الثاني تعلن تصالحاً توفيقياً مع التراث مقابل الموقف الراديكالي منه، وهو أمر ينسجم كما نعرف مع كثير من الرؤى المشكلة لبنية الصراع التاريخي السياسي والفلسفي في المغرب وفي العالم العربي .. معنى هذا أن الكتاب الفلسفي الصادر سنة 1986 هو كتاب يتجاوز حدوده الظرفية الضيقة ليعانق ظرفية تاريخية نظرية أكثر اتساعاً في الزمان، إنه حوار مع حاضر ممتد وماض ما يفتأ يستعاد، ومستقبل تتشابك الخيوط في اتجاهه. ونحن نعتقد في هذا السياق أن مسألة

علاقته بمجرى التحقيب السنوي معقدة وانه يمكن التفكير فيها باستمرار في إطار **علاقات المد والجزر بين الفلسفة والتاريخ وبين الفلسفة والفكر الفلسفي، بين النظر والممارسة، بين البنيات التاريخية والفلسفات** وتلك قضايا ليس هنا مجال التفكير والبحث فيها والمساهمة في بلورتها وتوضيحها.

كتاب الجرح والحكمة

في مقابل الصرامة المنهجية والصرامة الأسلوبية، وصرامة معمار **«نقد العقل العربي»** في جزئه الثاني موضوع الحديث السابق، نجد في نص بنسالم حميش **«كتاب الجرح والحكمة»** انسياباً عجيباً في الكتابة والإنشاء، فهل يعوض **«كتاب الجرح والحكمة»** توقف حميش عن كتابة الشعر؟ عندما نقرأ هذا الكتاب بقلب مفتوح نجد أنفسنا أمام كتاب **يخاطب الوجدان والحساسية**، إنه كتاب مهموم بالكتابة بالكلمة والجملة والعبارة. واذا كُنَّا قَدْ وصفنا كتاب الاستاذ الجابري السابق بكونه **الكتاب الأطروحة، والكتاب الموقف والقضية**، وأن وراءه **أسئلة التاريخ وهواجس السياسة**، فإن كتاب الأخ بنسالم حميش يندرج في دائرة أخرى يصعب تصنيفها أو تأطيرها، فنحن نعتقد أنه كتب وأعد تحت ضغط **ملابسات نفسية وجدانية متعددة**، وتمت فيه محاولة لنسج **إيقاع دقات القلب بدل التفكير المباشر في التاريخ والسياسة**، رغم أن **بعض عناوينه تعلن هجاء الإستبداد**.. ولكي لايقع التباس في هذا السياق نريد أن نشير إلى أننا لا نتوخى مقارنة الكتاب الأول بالثاني فلا مجال في نظرنا لهذه المقارنة، إننا نعي مسبقاً ان تاريخ صدورهما معاً هو الذي حتم الجمع بينهما في هذه الكلمة، وأن بينهما أكثر من فاصل، وأن روح ما يفصل بينهما في الشكل، تتمثل في اقتراب الأول من **منطق البحث الهندسي** وارتباط الثاني **بمجال الفن والحساسية الشعرية**.

لنعد إلى **«كتاب الجرح والحكمة»**، ولنتخلَّ عن المقارنات الحاصلة بفعل التداعي.. لقد وضع بنسالم حميش لكتابه عنواناً فرعياً هو **«الفلسفة بالفعل»**، وكنا نفضّل أن يكون **«الفلسفة بالقول»**، فلا فلسفة في نظرنا بدون قول، والفعل الشعري والصوفي يقرنان في العادة بالصمت، **وهنا تتسع الحدود بين الغناء والغمغمة والتذكر وعملية التفكر والتفكير**؟..

«كتاب الجرح والحكمة» كتاب شذرات. وباستثناء المسرحية التي تضمنها، والتذييل النظري الذي يقدم بياناً **من أجل الإبداع**، تبقى الصفحات الأخرى مجالاً للغناء، وهي صفحات تستدعي **هيراقليط ونيتشه وباسكال** كما تستدعي **الحكمة العربية**

الموزونة والمنسابة بلا إيقاع. فهل يعوض هذا الكتاب كما قلنا آنفاً توقف بنسالم حميش عن كتابة الشعر؟ لن نجيب عن هذا السؤال ولكننا نريد من ورائه رصد ظاهرة معروفة في الكتابة الفلسفية منذ حكماء الإغريق، مروراً بأفلاطون وأفلوطين ثم نيتشه وباسكال ثم كتابات المتأخرين الأحياء والأموات، نقصد بذلك **ظاهرة الإفتتان بالكتابة،** ففي هذا النص افتتان بالكتابة افتتان بالكلمة والحرف وهو الأمر الذي يعتبر مزية من مزايا هذا النص المتميز في كتابتنا الفلسفية المعاصرة.

حفريات المعرفة

نعتقد أن ترجمة كتاب لميشال فوكو إلى اللغة العربية يعد من الأحداث الفلسفية الهامة، وفي هذا الإطار نعتبر أن ترجمة الأستاذ سالم يفوت لكتاب **«حفريات المعرفة»** من الأحداث الفلسفية التي تستحق العناية والتنويه. عندما يترجم الأستاذ سالم يفوت هذا الكتاب فإنه يدعم مجهودات زملاء آخرين ترجموا بعضاً من كتب وكتابات **ميشال فوكو،** ونشير هنا إلى ترجمة الأستاذ محمد سبيلا لـ **«نظام الخطاب»** وترجمة الأستاذ أحمد السطاتي والأستاذ عبد السلام بنعبد العالي للكتاب ذاته ونصوص أخرى **لميشال فوكو،** بالإضافة إلى الملفات التي أعدتها بعض الملحقات الثقافية لصحافتنا الوطنية، أو بعض الدوريات المهتمة بحقل الترجمة في العلوم الانسانية (نحن هنا نشير أساساً لمجلة **«بيت الحكمة»** التي يشرف على إصدارها الأستاذ مصطفى المسناوي).

تتجمع كل هذه الجهود وتتضافر لتحاور بصورة أخرى **درس الفلسفة المعاصرة،** ويتجلى هذا الحوار في **الإستماع إلى النص الفوكوي ومحاولة تطويعه بتوطينه داخل العبارة العربية،** وذلك ببذل **كثير من الجهد أثناء تعريبه.** والأستاذ سالم يفوت بترجمته هذا النص الفلسفي الهام يساهم في **عملية التوطين المذكورة، ويضيف إلى ذلك تعميم معرفة وبناء مصطلح، ونشر نمط من أنماط القول الفلسفي المعاصر في فكرنا،** ولعل في عمله كثيراً من **التفتح على كونية فلسفية لاتكتفي بترديد الشعارات.** في هذا الإطار، **نثمن بصورة عالية مجهود الزميل سالم يفوت.**

عود على بدء

بعد هذا الإستعراض السريع للكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1986، وما قبلها، الكتاب **الذي يدخل في دائرة الفكر الفلسفي والكتاب الذي يحاذي الفلسفة والفكر** الفلسفي **وينتج ما يدعم جوانب من روح المقاربة الفلسفية في الوقت نفسه،** نكون قد

حاولنا الإحاطة الأولية والجزئية بما صدر ويصدر من مؤلفات ترتبط همومها بهموم وإشكالات الدرس الفلسفي في بلادنا. لكن الكتب التي أشرنا إليها والقضايا التي لمَّحنا إلى وجودها أو وجود رموزها وعلاماتها، تدخل في دائرة أشمل إنها تدخل في دائرة البدايات والتباشير فلا يمكن التحدث عن الفلسفة والفكر الفلسفي في المغرب وفي العالم العربي بدون أن ننسى المحن والحواجز وسقف العقائد التي تحاصر العقول وتغشي البصر والبصيرة، والتي ما تزال تؤطر وجودنا في مجال المعتقدات والسلوكيات والقوانين والمؤسسات. إننا أمام التباشير التي تمارس خرق واختراق كل الحواجز، وإذا كنا نسلم مع هيغل بأن الفلسفة طائر مسائي، فإننا لا نملك إلا أن نكتم استبشارنا بالتباشير وننتظر المساء .. ولا نريد أن يتعلق الأمر بانتظار ساكن وسكوني إن الأمر كما نفهمه ونريده لا يتعلق لا بجبن الجبناء ولا بصكوك أساقفة التاريخ، فالفلسفة، كما نفهمها، ورطة وتورط وإقدام .. ونحن عندما ننتظر المساء لا نقايس ولا نقيس، وذلك لاعتقادنا بأن الفلسفة تتطلب تعويد النظر على الرؤية والتأمل، وتعويد التأمل بالتأمل على التأمل.

2 ـ الفقه والسياسة

قراءة في كتاب «دولة الخلافة»(*)

ينطلق هذا البحث «**دولة الخلافة**»، المتعلق بدراسة الممارسة النظرية الفقهية عند الماوردي من ثلاث فرضيات أساسية، يمكن أن نصوغها كما يلي:

1- **تاريخية الممارسة النظرية في الإسلام** .

2- اعتبار «**المسألة السياسية» بمثابة مسألة مركزية في بنية الفكر الإسلامي**.

3- محاولة بناء تركيب **للتنظير الفقهي الذي خلفه الماوردي**.

تحدُّد هذه الفرضيات في نظري روح المساهمة المجتهدة والجدية التي أنتجها الأستاذ سعيد بنسعيد حول الفكر السياسي للماوردي.

لنفصل القول إذن في هذه الأوليات بما يسمح بالإحاطة بمضمون الكتاب من جهة ومُساءلة توجهه الفكري العام من جهة أخرى.

أولاً: تاريخية الممارسة النظرية في الإسلام.

يواجه البحث الذي نحن بصدده أبحاثاً أخرى أنجزت حول فكر الماوردي، ويقترح تصوراً مغايراً ومخالفاً لمقدمات هذه الأبحاث.

لقد كان فكر الماوردي محطّ اهتمام الفقهاء والقانونيين، وقد تعامل هؤلاء مع فكره تعاملاً **نظرياً خالصاً**. مغفلين مسألة أساسية تتعلق بالتأثير المباشر للظروف

(*) صدر هذا المقال في مجلة **أقلام المغربية** ع 53 سنة 83 صفحات (127- 143)
وأعيد نشره في مجلة **الفكر العربي المعاصر** ع33 سنة 85 صفحات (61 - 75)
وهو يتناول بالعرض والمناقشة كتاب سعيد بنسعيد: **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1980.

المعاصرة للماوردي في مختلف التحديدات الفقهية التي نجدها في مؤلفاته وخاصة في مؤلفه الشهير **«الأحكام السلطانية»**.

يقتضي التأويل الصحيح لفكر الماوردي الفقهي والسياسي في نظر الباحث الا ننظر مثلاً إلى الكتاب السابق الذكر باعتباره **موسوعة فقهية شاملة ومطلقة الأهمية**، بل ان ننطلق من البحث أساساً في دلالاتها التاريخية النسبية.

إن توضيح هذه المسألة في التمهيد المعنون بـ **«قراءة الماوردي»** أتاح لنا أن نتبين الزاوية التي نظر منها الباحث للماوردي أولاً، وللإنتاج النظري السياسي في الإسلام على وجه العموم ثانياً.

لم يعد الماوردي في هذا البحث نموذجاً للفقيه الموسوعي الذي أحاط لأول مرة بصورة شاملة بكثير من المعطيات ذات الطبيعة التشريعية المجردة، بل ان التعامل التاريخي الذي سعى الباحث جاهداً للقيام به سمح له بتبّين **ملامح رؤية سياسية أشمل وأعم من الممارسة الفقهية الجافة**، ولم يعد الماوردي **مجرد فقيه شافعي**، بل أصبح وجهاً من أبرز **أوجه الممارسة النظرية السياسية الأشعرية**.

في هذا السياق أصبح **فهم موقع الماوردي السياسي** مرتبطاً بالموقع التاريخي النظري الذي احتلّه **التصور السياسي الأشعري في تاريخ الاسلام**.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن **الاقتناع بتاريخية الممارسة النظرية الإنسانية عامة والإسلامية على وجه الخصوص**، يشكل **توجهاً منهجياً جديداً في حقل الدراسات الإسلامية**، فقد اعتاد المشتغلون السابقون بالفكر الإسلامي من مستشرقين وغيرهم أن يؤرخوا للممارسة النظرية الإسلامية من **زاوية فكرية خالصة**، أي في استقلال عن الأسس التاريخية المؤطرة لها... أما الدراسة التي نحن الآن بصدد تقديمها فإنها تشكل إضافة إلى أبحاث ودراسات أخرى سبقتها **رؤية جديدة للتراث الإسلامي**، **إنها تدعم بأسلوبها الخاص التوجه التاريخي في دراسة الإنتاج النظري في الإسلام**.

ثانيا: اعتبار «المسألة السياسية» بمثابة مسألة مركزية في بنية الفكر الإسلامي

ان التأكيد على **تاريخية الممارسة النظرية في الإسلام** عبارة عن منطلق أعلن عنه الباحث في مقدمته ومنحه اعتباراً خاصاً في دراسته، وذلك رغم تعثّره في الصياغة وعدم وضوح بعض النتائج. أما الفرضية الثانية التي اعتبرنا أنها تتجلى في التأكيد على **أهمية المسألة السياسية في تاريخ الفكر الإسلامي**، فإن الباحث لا يشير إليها خلال

البحث، أو على الأقل لا يصرح بها، إنها تطفوا على سطحه مرة واحدة في خاتمته حيث نقرأ في البحث: **إن إشكالية الماوردي السياسية هي إشكالية الممارسة النظرية بأكملها في تاريخ الإسلام**. ومن هنا فإن دراسة الماوردي حسب هذا المنطلق ـ أي الفرضية الثانية ـ تتيح لنا التأكد **من هيمنة الرؤية السياسية على الممارسة الفقهية**، أي على التنظير الفقهي، وحيث تكون **التقنيات والأحكام الفقهية موجهة في روحها العامة لخدمة استراتيجية سياسية محددة**.

يقدِّم لنا الماوردي ـ حسب ما سبق ـ نموذجاً ممتازاً للفقيه الذي كان هاجسه الأساس ليس **صياغة أحكام النوازل**، ولا البت في الخصومات وإنتاج الفتاوى، بل انه كان أكثر من ذلك صاحب مشروع سياسي؛ إنه يسخر الفقه لخدمة هذا المشروع كما سخر الفارابي الحكمة للغرض نفسه.

إن «وحدة السلطة» هي الشرط الضروري لقيام الدولة الإسلامية، وهي في الوقت ذاته الضمانة الكفيلة **بتحقيق استقرار تلك الدولة وتأكيد استمراريتها كدولة تحفظ بها «مصالح الأمة واستقالة الملة»**، تلك هي الإشكالية التي يدور حولها التفكير السياسي لأبي الحسن الماوردي، وهي إشكالية جرى تحليلها من خلال تأويل فكر الماوردي، وتبقى صلاحيتها التامة مرهونة بدراسات أخرى من أجل توضيح القسمات والملامح النظرية المحددة لأفقها في بنية الفكر الإسلامي عامة.

ثالثاً: التنظير الفقهي والمشروع السياسي ــ (محاولة لصياغة وتركيب رؤية الماوردي السياسية).

شكلت الفرضية الأولى والثانية الإطار الموجه للحديث عن الماوردي وفكره السياسي، ولم يكن الأمر مجرد قراءة تحليلية سهلة بقدر ما تبلور عن طريق إزاحة وتجنب فهم سابق لفكر الماردوي، ومحاولة تأسيس أفق آخر للرؤية في التعامل مع هذا الفكر ومع مضامينه ودلالاته النظرية والتاريخية.

تتحمس هذه الدراسة أثناء تركيبها للمشروع السياسي الماوردي لفكرة جريئة تتمثل في كون آثار الماوردي تحمل في طياتها **طابع تفكير سياسي مباشر، يمتلكك جملة من السمات التي تفوق قوة الفكر السياسي ذي الطبيعة الفلسفية والأخلاقية المألوفة في الممارسة الفكرية اليونانية**، والمعروفة أيضاً عند نقلتها ومعيدي صياغتها في محيط الثقافة الإسلامية. . . معنى هذا أن التقنين الفقهي الشرعي المواكب للنوازل، لا يمكن عزله عن الإختيار والمعتقد السياسي السائد. صحيح أنه يباشر تقعيد الحادث والنازل

والطارئ ضمن دائرة المجتمع الإسلامي، إلا أن مباشرته تخضع في توجهّها العام للاستراتيجية السياسية السائدة. . .

حددت الفرضيات السابقة الموجهات الرئيسية لكتاب «**دولة الخلافة**» وهو كما وضّحنا محاولة لقراءة فكر الماوردي، أما الكتاب ذاته فقد قسمه الباحث إلى الفصول الآتية:

مدخل : قراءة الماوردي.

الفصل الأول: المشروع السياسي المارودي.

الفصل الثاني: المفكر السياسي والظرف التاريخي.

الفصل الثالث: التمثل التاريخي والنظرية السياسية.

الفصل الرابع: إشكالية الماوردي «وحدة السلطة واستمرارية الدولة».

الفصل الخامس : دولة الخلافة.

إضافة إلى خاتمة وملحق يتضمن الباب الثالث من مخطوطة «**نصيحة الملوك**» وهو تحت عنوان: **الإبانة عن الأسباب التي من جهتها يعرض الإختلال والفساد في الممالك وفي أحوال الملوك.**

1- قراءة الماوردي:

يستطيع قارئ هذا البحث أن يتبين المقصود بـ «**قراءة الماوردي**» في نظر الباحث انها محاولة في إعادة تأويل نصوصه، محاولة ترفض التأويلات السائدة عن فكر الماوردي وتتجه لتركيب مقاربة جديدة لنصوصه **الفقهية والتاريخية والأدبية**.

القراءة إذن سعي لإعادة النظر في المؤلفات التي خلفها الماوردي بالصورة التي تسمح **بإعادة تنظيمها وفق المنطلقات والمقدمات السابقة الذكر.**

ويمكن أن نلخص مبادئ هذه القراءة في نقطتين:

أولهما: **عدم إغفال دور الشروط التاريخية في بلورة وتوجيه الإنتاج النظري لعصر من العصور.**

ثانيهما: **الإقتناع التام بأن التفكير في تراث الماوردي، يعني إعادة بنائه حسب الأدوات والمفاهيم المتفقة مع فرضية تاريخية الممارسة النظرية في تاريخ الإسلام.**

القراءة في النهاية **قراءة تاريخية** بالإضافة إلى **طابعها الإنشائي التركيبي**، إنها في نظرنا لا تقدم مجرد ترجمة لفكر الماوردي بقدر ما تساهم في تقديم ما يساعد على فهم جديد لنصوصه وآثاره.

بناء على ما سبق نلا حظ أن الماوردي ينشئ إشكاليته في تجاوب تام مع محيطه التاريخي والنظري، وهو بالإضافة إلى ذلك ينتج خطاباً يرسم في نهايته **مشروعاً سياسياً**. والنتيجة الأساس التي يخلص إليها هذا التمهيد هي أن الماوردي في الدراسات السابقة على هذا العمل، لم يكن أكثر من **فقيه شافعي** مارس عدة وظائف في ظل خلفاءبني العباس المتأخرين، وخاصة زمن خلافة القادر والقائم. . . إنه **مفكر طوباوي** يرسم برنامج دولة غير متحققة في الواقع أما البحث الذي نقدمه فإنه يسير في اتجاه مغاير لما سبق، إنه يؤكد أن **للماوردي مشروعاً سياسياً وأن هذا المشروع قد وظف منذ بداية تبلوره لخدمة أهداف سياسية محددة.**

2- المشروع السياسي الماوردي

كيف يمكن أن نقتنع بالصورة الجديدة التي يقترحها الدارس لفكر المارودي؟ إن الفصل الأول من هذا البحث عبارة عن محاولة لتبرير هذا المسعى «القراءة»، أي توضيح **معنى وجود مشروع سياسي عند الماوردي**. يتم توضيح هذا المسعى في البحث كما يلي:

لقد واجه الماوردي واقعاً ينذر بالدمار، إنه واقع الدولة العباسية في مرحلة انهيارها وهي محاصرة بالبويهيين من جهة والفاطميين من جهة أخرى.

لم يكتف الماوردي بإنتاج خطاب **الأحكام السلطانية**، بل إنه وضع مؤلفات أخرى أغفلها الباحثون، وخاصة مخطوط «**نصيحة الملوك**» فأدى هذا الإغفال إلى استمرار تأكيدهم أن القيمة الحقيقية للمارودي تتجلى في كونه باشر مثل معاصريه حديثاً عن الخلافة، كما أغفلوا **صلات فكره بالممارسة النظرية الكلامية الأشعرية**، ان هذا الإغفال هو سر قصور هؤلاء عن إدراك فكر المارودي ككل، سواء في مستوى علاقته بالفكر السياسي الأشعري، أو في مستوى علاقته بالملابسات السياسية التي عاصر.

3- المفكر السياسي والظرف التاريخي.

لم يكن المدخل المتعلق بكيفية قراءة المارودي، والفصل الأول المحدد لمعنى وجود مشروع سياسي مارودي إلا مناسبة لتوضيح بعض **أوليات البحث المعرفية والمنهجية**، أما البحث الفعلي في فكر المارودي أي ممارسة قراءته التي تسمح بوضع حدود لمشروعه السياسي وإبراز ترابط الفقهي والسياسي في هذا المشروع، فإنها أمور لا يصل إليها البحث الا في الفصل المعنون بـ «**المفكر السياسي والظرف التاريخي**»

بالإضافة إلى عنوان فرعي تتميمي هو: ملامح الفكر السياسي الأشعري.

يبدأ هذا الفصل بتسجيل ملاحظة أساسية حول غياب كتابة علمية للتاريخ الإسلامي، ان هذا الغياب عبارة عن عائق لم يسمح للباحث بالغوص في الأبعاد الدقيقة للدلالة التاريخية للمشروع الذي هو بصدد بنائه. إن تاريخ الإسلام كما هو مكتوب اليوم عبارة عن تاريخ ايديولوجي مكتوب بطريقة دفاعية فكيف يمكن تجاوز هذا العائق؟ أي كيف يمكن استخلاص الملامح العامة لعصر الماوردي من كتب تاريخ لم تهتم إلا بأخبار الملوك والقصور والشعراء؟

سيظل غياب التاريخ عائقاً من عوائق البحث في التراث، وخاصة البحث المقتنع **بتاريخية هذا التراث**، أي المقتنع بنسبيتة وفاعليته التاريخية في الآن نفسه. إلا أن هذا الغياب لا يجب أن يكون وسيلة للتهرب من أدوات الفهم التاريخي. بهذه الروح المغامرة ينطلق الباحث محاولاً تقصي وبناء الموجهات التاريخية المواكبة للإنتاج النظري الذي ترك الماوردي..

لقد عاش الماوردي بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس للهجرة وهي فترة تاريخية تجلت ملامح الصراع السياسي فيها على الشكل الآتي:

1- الخلافة العباسية في بغداد وهي خلافة سنية

2- البويهيون في بغداد وهم شيعة إمامية

3- الفاطميون في مصر وهو شيعة إمامية

يوضح الباحث أن استراتيجية الحكم العباسي تنوعت خلال مراحل حكمهم، وقد انتقلت من محاولة إبادة العناصر المناوئة لحكمهم، خاصة أهل الشيعة ومعتزلة بغداد، إلى محاولة إعادة الاعتبار للحركة العقلانية في زمن المأمون، وذلك محاولةً منهم للتوفيق بين أهل السنة والشيعة، ليصل بعد ذلك إلى شرح ما يعرف **«بالإنقلاب السنّي»** في عهد المتوكِّل والمقتدر بعد ذلك من أجل مواجهة الدعوة الإمامية المشجِّعة من طرف البويهّيين والدعوة الإسماعيلية التي كان ينظمها الفاطميون.

كانت إذن استراتيجية الحكم العباسي في زمن الماوردي هي **محاولة تعزيز الفكر السني لمناهضة الفكر الشيعي المتربص بالنظام العباسي**، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن النفوذ البويهي كان يتضاعف على حساب تضعضع الخلافة العباسية. لقد تمكن القادر من تنظيم دعوة سنية مصدراً **«الاعتقاد القادري»**، كما أحاط نفسه بمجموعة من الفقهاء الكبار في عصره وذلك لمزيد من ترسيخ الفكر السني وتدعيمه.

هنا يطرح الباحث السؤال الآتي:

كيف أصبح الفقهاء المشرّعون العمليون للمجتمع الإسلامي "ورثة الأنبياء" مفكرين سياسيين بعد أن كانوا منصرفين عن ذلك انصرافاً يكاد يكون تاماً؟ ثم كيف انصرف المتكلّمون بعد ذلك عن مساندة الخلافة العباسية؟

إن المسألة في نظر الباحث تتعلق باستراتيجية سياسية، وذلك لأن الفكر السني هو الفكر الوحيد الذي يكفل تجاوز الفكر الشيعي ضمن أفق ترجمة الرؤية السنية في مجال الفقه. **إنه هنا يحدد ضرورة سياسية تتجلّى في البحث عن الصياغة القانونية لدولة إسلامية موحدة.**

يتبنى **«الإعتقاد القادري» التأويل السني للتاريخ**، إنه يتبنّاه لمواجهة **التأويل الشيعي**، ونحن نعتقد أن كلا من التأويلين السابقين سعى للبحث في **شرعية الخلافة**، وأنّ هذه الشرعية قد تحدَّدت بالنسبة لأهل السنَّة في **الإجماع والإختيار**. أما بالنسبة للرؤية الشيعية فإن شرعية الخلافة أو الإمامة تتحدد حسب **مبدأي الوصية والعصمة**.

ينطلق الماوردي من قبول التأويل الأول أي التأويل السني، ويحاول تطويره بما يسمح بتوظيف فكره لخدمة الخلافة العباسية. الا أن الماوردي عندما يتبنى هذا التأويل فإنه لا يتبناه في حقل الممارسة الكلامية حيث تتحدد خصوصية الممارسة النظرية السياسية الماوردية، وحيث يلحق الفقه بدائرة السياسة.

4- التمثل التاريخي والنظرية السياسية.

ابتداء من هذا الفصل **تبتدئ عملية إنشاء وتركيب المشروع السياسي الماوردي**، حيث يوضح الباحث أن فكر الماوردي السياسي عبارة عن خلاصة وتركيب لمختلف القضايا التي أثارها الفكر السياسي الأشعري في دائرة الصراع التاريخي بين مختلف المذاهب الإسلامية. ويعتمد هذا المشروع على **تمثُّلٍ معين للتاريخ الإسلامي**، تمثُّلٍ يتغذى كما أشرنا إلي ذلك سابقاً من التصور الأوَّلي الذي حدَّده الأشاعرة لتاريخ الإسلام، هذا التصور الذي ينطلق من التأكيد على شرعية الخلافة، أي التأكيد على صلاحية **مبدأ الاختيار ومبدأ الإجماع**، وذلك مقابل المبادئ التي نحتها الشيعة في إطار موقفهم وهم يواجهون المشكلة نفسها.

لكن **أين نعثر على تمثّل الماوردي للتاريخ**؟ ان كتاب **«نصيحة الملوك»** يقدم لنا رؤية الماردوي للتاريخ وفي هذا الكتاب بالضبط ومن خلال الدراسة التي أنجزها الباحث نصل إلى النتيجة الآتية:

إن للتاريخ عند الماوردي معنيين اثنين: أولهما **تاريخ العبر وهو تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الموعظة)**؛ وثانيهما **تاريخ التشريع** وهو تاريخ الأمة الإسلامية أي تاريخ مصادر التشريع.

يحدد الباحث ترابط هذين المعنيين في إطار الرؤية السياسية للماوردي، هذه الرؤية التي تشكل الهدف الحقيقي لمسعاه النظري رغم تمظهر هذا المسعى في أفق **التقنين الفقهي**، أي في مجال صياغة **«الأحكام السلطانية»**.

ان الرؤية السياسية التي يسعى الماوردي إلى بلورتها تتأسس انطلاقاً من تمثل معين للتاريخ، تاريخ الأمم والملوك، وتاريخ الأمة الاسلامية. وهنا لا بد من التساؤل عن الفرق بين تصور الماوردي للتاريخ والتصور الأشعري له.

يعتبر الباحث أن الفرق بين التصورين يكمن في الفرق بين الكلام والتشريع. لقد وظّف المنظور التاريخي الأشعري في إطار كلامي وهو إطار جدل ودفاع، أما منظور الماوردي فقد تشكل من خلال المنحى الفقهي التشريعي... إنه إذن الامتداد الذي يمنح الرؤية الأشعرية القدرة على مواجهة الأحداث السياسية بأدوات جديدة مناسبة للظروف المستجدة.

5- إشكالية الماوردي، وحدة السلطة واستمرارية الدولة

أدى بنا تتّبعنا الإختزالي للفصول السابقة من البحث الذي نحن بصدد تقديمه إلى التأكيد على نتيجتين أساسيتين:

أولاهما: الماوردي مفكر سياسي، إنه يتبنى المنظور الفكري السياسي من زاوية خاصة، **زاوية الممارسة النظرية الفقهية**. هذه الممارسة التي لا يمكن أن تفهم الا باعتبارها تعبيراً عن موقف سياسي أعم من مجرد البحث في الفروع والنوازل.

ثانيتهما: إن الرؤية السياسية للماوردي تقوم على أساس تمثّل معين لتاريخ الاسلام ولتاريخ الأمم والملوك. وهذا التمثّل يضفي على الرؤية خصوبةً وتماسكاً، ويدفعنا إلى تبيّن ملامح الجدّة في الدراسة التي نحن بصددها، خاصة عندما نقارنها بالدراسات التي تناولت الماوردي من زاوية فقهية ضيّقة، مكتفية بنقل بعض أبواب **«الأحكام السلطانية»** وشرحها من أجل التدليل على قيمة الفقيه التشريعية، وليس من أجل تبين موجهاتها وأهدافها القريبة والبعيدة (نقصد هنا الدراسات ذات الصبغة القانونية وهي الدراسات التي تكتفي بنقل أحكام الماوردي بدون أن تفكر في أبعادها السياسية الظاهرة والمضمرة).

الا أن الأمر لا يتعلق في سياقه التركيبي بمجرد تقرير هاتين الحقيقتين، بقدر ما يشكل محاولة في بحث وتركيب **الإشكالية النظرية الرئيسية الموجهة لتفكير الماوردي السياسي**. لقد اعتبر الباحث أنّ اشكالية الماوردي السياسي تتحدّد في سعيه **للبحث والتفكير في كيفية المحافظة على وحدة السلطة من أجل استقرارها واستمرارها**.

فقد واجه الماوردي واقع **توزع السلطة في عصره**، ولاحظ أن هذا التوزع سيلحق في حال عدم تداركه خراباً بالأمة وبالملة، ومن هنا فإن الخلاص من ذلك يكمن في **البحث عن سبل وحدة السلطة من أجل استمرارها**، أي عن **سبل تدعيم مركزية الخلافة العباسية**.

إن الجواب الذي يطرحه المشروع السياسي الماوردي كحل لهذه الإشكالية يتجاوب مع طموح العباسيين في بغداد، ولا يعترف بإمامة كل من الفاطميين في مصر والأمويين في الأندلس.

لا يمكن تجاوز الخلاف الحاصل في الأمة زمن تبلور المشروع السياسي الماوردي الا بالإعتراف **بشرعية الخلافة العباسية السنية والقيام بإنتاج تشريع مناسب لها**، أي بإنتاج تشريع يكفل لمؤسساتها الإستمرار والقوة. لا يجب إذن ان تكون السلطة متعددة وذلك لأن وحدتها هي التي تضمن استقرارها واستمرارها **من أجل حراسة الدين وسياسة الدنيا**. وعندما يشرع الماوردي لأحكام الخلافة ولإمارة الإستيلاء والإستكفاء وأحكام ولاية العهد فإنه يظل وفياً لهدف واحد يسعى إلى تدعيمه بكل قوة، وهو أن **وحدة السلطة هي شرط وأساس استقرار الدولة**. إن الدولة في نظره لا يمكن أن تكون **الا دولة خلافة ولن تتحقق هذه الأخيرة الا عندما تتوحد السلطة**.

لا بد من التأكيد هنا أن الباحث اعتمد في بناء هذه الإشكالية وترتيب أولياتها على قراءته للتاريخ، واستفادته من معطيات **«الأحكام السلطانية»**، مما أضفى على بحثه في هذا الفصل تميزاً خاصاً.

6- دولة الخلافة.

تشكل نظرية الماوردي في الخلافة نواة فكره السياسي، الا أنه لا يجب أن نقف عند هذا التقرير الذي اعتاد الدارسون السابقون لفكر الماوردي الوقوف عنده والإكتفاء به، بل يجب أن نتجاوز ذلك للبحث في الأبعاد السياسية لهذه النظرية. هذه الأبعاد التي يلخصها الباحث في سعي الماوردي **للتنظير للدولة الإسلامية كما يتصورها من منظور تاريخي سياسي محدد**، منظور يتجاوب ويزكي سيادة أسرة بني العباس.

ولم يكتف الماوردي بما اكتفى به المتكلّمون المعاصرون له مثل البغدادي والباقلاني وغيرهم، بل إنه تجاوز حجج هؤلاء ذات الطبيعة الكلامية المثبتة لشرعية الخلافة بناء على سند الإجماع والإختيار. وحاول ممارسة **تدعيم الكيان السياسي العباسي بواسطة التشريع، أي بواسطة التقنين لسير عمل المؤسسات وتقعيد النوازل**. .

يمكن أن نصوغ الأسئلة التي تحدد إشكالية الماوردي التي سبق الحديث عنها فيما يلي ما هو السبيل نحو تحقيق دولة إسلامية؟ ما هي الأسباب التي تجعلنا نؤكد أن الخلافة هي الشكل المعبر عن هذه الدولة؟

نستطيع العثور في نصوص الماوردي على أجوبة دقيقة على هذه الأسئلة، فالدولة الإسلامية في نظره محددة زمانياً، **إنها تبتدئ زمن الوحي، أي زمن إعلان النبوة إنها دولة خلافة**، والخلافة هي **«خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»**. وبما أن الأمر يتعلق بحفظ النبوة وضمان استمرارها فإنه لن يتحقق الا في **«جماعة اسلامية»**، جماعة تمتلك إطاراً مكانياً ؟ أي أرضاً محددة وتنتظم في مؤسسات. .

تسعى الدولة لتكون دولة الإنسانية، إنها لا تتحدد في المكان الا من حيث منطلقها على حد تعبير الفقيه الماوردي **«حرم وحجاز وما عداهما»**، ويقصد بذلك أن مجال الدولة الإسلامية يتأسس انطلاقاً من مكة والمدينة والحجاز، أما «ما عدأها» فقد قسمه الماوردي إلى أربعة:

- **القسم الذي أسلم، أي الذي اعتنق أهله الاسلام**
- **القسم الذي أحياه المسلمون**
- **القسم الذي أحرزه الغانمون**
- **القسم الذي صولح فاعتبر فيئاً ويقدم أصحابه الخراج**

نحن هنا إذن أمام تحديد دقيق **لأرض الاسلام**. تحديد يخالف التحديد السلبي الذي اعتاد المتكلمون إطلاقه مثل قولهم دار الحرب دار الكفر الخ. .

مرة أخرى ها نحن ننتقل من مستوى الكلام إلى مستوى التشريع، إننا ننتقل في نهاية التحليل من **الخلافة إلى الدولة**، ومن **الكلام إلى الفقه**، أي **من الجدل إلى التشريع**. .

لقد عرف مفهوم الدولة الاسلامية عند الماوردي تحديداً مكانياً، كما عرف مفهوم السلطة بعده التشريعي، وقد ساهمت كل من هذه المعطيات في **إغناء الرؤية السياسية الأشعرية**. لكن ما هي علاقة كل هذه المفاهيم بالوجود التاريخي الذي انتظمت في

إطاره وتشكلت في مجراه؟ أي ما هي علاقة هذه الرؤية التي يبلورتها تراث الماوردي بالشروط السياسية المحيطة به؟

هل تسعى تشريعات الماوردي مثلاً إلى تبرير الكيان السياسي السائد زمن تكوّنها؟ أم أنها تواجهه بالنقد الرامي إلى تغييره؟ ثم ما مدى انسجام هذه الرؤية مع مشروعه النظري العام؟

من الأكيد والثابت أن الماوردي كان **يتبنّى الدفاع عن القضية العباسية، إنه يتبنى مبادئ «الإعتقاد القادري»** ويعمل في إطار توجيهه سواء في مستوى الوظائف الفعلية التي مارسها طيلة حياته **(القضاء، العمل الدبلوماسي)**، أو في مستوى الكتابة التشريعية، إلا أن هذا التبني لا يتحدد كتبشير علني بقدر ما يتحدد خلف المشروع ويتضح في نهايته. .

إن الماوردي في نهاية التحليل ليس **مفكراً طوباوياً** كما يلح على ذلك بروكلمان، بل إنه مفكر يسعى **لتقديم المبررات النظرية والعقائدية من أجل إضفاء الشرعية على واقع سياسي في طريق الإنهيار**. وهو أثناء تقديم هذه المبررات ينتقد في مناسبات متعددة البويهيين كما ينتقد الجند، أي ينتقد كل المتربصين بالسلطة العباسية، إن غايته القصوى هي **إثبات أن دولة الخلافة هي المصدر الحقيقي لجميع الحقوق والواجبات**. لفكر الماوردي بناء على ما سبق **صلاحية تاريخية**، ولمشروعه السياسي العام المتلفع بعباءة فقهية **أهداف واقعية محددة**.

يسمح العرض السابق ـ للعناصر التي ركب بواسطتها الباحث مشروع الماوردي السياسي ـ بالتأكيد على نتيجتين أساسيتين متضمنتين في خاتمة البحث وهما:

1- **ليس الماوردي مجرد كاتب لصفحات معدودة في الخلافة**، و**«الأحكام السلطانية»** ليست مجرد **كتاب موسوعي في ضبط تفريعات فقهية متعددة**. إنه **منظّر سياسي، ومشرع للدولة الإسلامية**.

2- يمثل الماوردي في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي مرحلة متميزة، **مرحلة الإنتقال من الكلام إلى الفقه**، وذلك في إطار تطوير وإغناء التصور السياسي الأشعري.

لقد كان المرمى البعيد لفكر الماوردي السياسي إذن هو التأكيد أن **وحدة السلطة هي ضمان الإستمرار والإستقرار. الإستمرار في حراسة الدين وساسة الدنيا، أي الحرص على متابعة البحث والتفكير في وحدة الزمن المفقود**. .

* * *

شكلت الصفحات السابقة تقديماً للعناصر النظرية العامة للبحث الذي أنجزه الأستاذ سعيد بنسعيد حول تفكير الماوردي السياسي، ونريد الان مناقشة بعض القضايا التي عالجها الباحث أثناء تركيبه للمشروع السياسي الماوردي.

أولا: حول تصور «تمثل» الماوردي للتاريخ.

أكد الباحث على أهمية **تمثل الماوردي للتاريخ في فكره السياسي**، بل إن هذا التأكيد لدى الفقيه الشافعي. الا أن سياق التحليل لم يظهر بوضوح هذه الأهمية، بل إن الأمر يبدو في نظري مصطنعاً، ويعود سبب ذلك إلى مسألتين اثنين:

أولاهما: أن الباحث نفسه يعلن في مدخل بحثه ما يوحي بالتردد في التأكيد على قيمة التاريخ بالنسبة للمشروع السياسي الماوردي. فنحن نقرأ في هذا المدخل ما يلي: «إن التاريخ يقوم عند الماوردي كبعد ضروري أساسي من أبعاد المشروع السياسي وكقضية محورية من أجل فهم طبيعة ذلك المشروع. للتاريخ عند الماوردي دلالة مزدوجة: التاريخ أولاً درس يستخلص منه المشرع الدرس والعبرة، والتاريخ ثانياً مادة يستلهمها ذلك المشرع في تشريعاته بدون حساب. لا يعني المعنى الأول ان الماوردي بصدده إلى معرفة المنطق أو القانون الذي يحكم سير ذلك التاريخ، ان منطق التاريخ عند المفكر الاسلامي هو الله، وان الحكمة لا تعني الفقيه المنشغل بالأمور العملية الا من حيث هي تفيده في عمله التشريعي».

تتضمن هذه الفقرة موقفين متناقضين: إنها تغامر، من جهة **بافتراض أهمية التاريخ بمعناه الإعتباري**، ثم بمعناه التشريعي في النظرية السياسية للماوردي. وتوضح من جهة أخرى، **شمولية النظرة اللاهوتية للتاريخ وحتمية الفعل الإلهي في التاريخ**. والتردد الذي تعلن عنه هذه الفقرة رغم قلق العبارة وتأرجح المعنى يؤكد ما نريد توضيحه في المسألة الثانية.

ثانيتهما: إننا نشك في قيمة ما أسماه الباحث **«التمثل الماوردي للتاريخ» كبعد في بنائه لرؤيته السياسية**، وذلك لأننا نرى أن التاريخ الواحد الذي يوجه فكر الماوردي هو **تاريخ النبوة، تاريخ زمن الوحدة، وهو الزمن المفقود في زمانه**... إن الاسلام شكّل الثابت النظري الأول في بنية الفكر الاسلامي، وخاصة في المجال الذي نحن بصدده، **وهو مجال الممارسة النظرية الفقهية**. ومن هنا فإن أي حديث عن تاريخ للأمم والملوك لا يمكن أن يشكل أكثر من تجميع لذاكرة محاصرة بسلطة الرواية المقدسة **(رواية الوحي)**. يقول الماوردي: «وإن كان الله قد خصّ هذه الأمة بوجود الحقّ الى يوم

القيامة، وجعل إجماعها حجّةً على مواضع اختلافها مانعت ووعدها النصر والتأييد إلى آخر الزمن وتصرم مدة الدنيا».

إن الأخبار التي تضمنتها مخطوطة **«نصيحة الملوك»** ـ وهي الكتاب الوحيد الذي اعتمده الباحث في تدعيم وجود **تمثل ماوردي للتاريخ** ـ لا تسمح باستخلاص رؤية معينة للتاريخ، أو مجرد تمثُّل معيَّن لهذا التاريخ، فنحن نعتقد أنه لا **تاريخ في زمن الماوردي الا للتاريخ الذي رواه الوحي أو للتاريخ الشارح لتاريخ الوحي**.

ثانيا: سياسة الدين أم سياسة الدنيا؟

من بين النتائج الأساسية التي يتحمس لها الباحث مسألة وجود مشروع سياسي وراء التنظير الفقهي الذي خلّفه الماوردي، ونحن إذا كنا نقبل هذه النتيجة بناء على التوضيحات المتعددة التي يقدّمها الباحث فإننا نلاحظ غياب أي تقويم لطبيعة هذا الفكر السياسي. لقد قدم الباحث فعلاً **محاولة تركيبية** لما أسماه **المشروع السياسي الماوردي**، ولكنه توقف عند درجة التقديم، وباستثناء هذا الحكم نتبين في البحث **طغيان البعد الحماسي الساعي إلى صياغة رؤية سياسية للماوردي علي تأمل حدرد هذه الرؤية وأبعادها ودلالاتها النظرية والسياسة**.

لايبرز البحث مثلا **مركزية المعتقد الديني في التصورات السياسية للماوردي**، إنه ينفي عنه الطابع الكهنوتي، وهو أمر صحيح إلا أنه لم يوضحه في إطار حدوده القائمة **داخل دائرة اللاهوات** . . ما دامت مقدماته ومراميه تتغذى **بمقدمات اللاهوت الإسلامي ومراميه** . . ويدل التوقف عند دلالات دائرة التشريع في أفق الفكر الأشعري ومحاولة ابراز طابعه النصّي المغلق في علاقته بأبعاده الدنيوية، نشعر ان الدراسة تقدم دفاعاً غير واع علي دنيوية لم تكن هدفاً مقصوداً لذاته بقدر ما كانت هدفاً من درجة ثانية. . .

إن سياسة الدين في الدنيا لاتقدم في نظرنا **أكثر من قناع يُخفي هدفاً مثالياً**، وذلك بالمعنى الذي **تكون فيه المثالية مرادفة للاهوت**. هنا يمكن أن نتساءل ما هي قيمة فكر سياسي لاهوتي سواء في زمن تبلوره أو في زمن نسعى فيه إلى تأمله ودراسته؟ ولاشك أن هذا السؤال ينقل حديثنا إلى مستويات أخرى من بينها الموقف من الفكر السياسي الإسلامي الوسيط، وهو موضوع آخر يتجاوز موضوع البحث الذي كنا بصدد تقديمه.

3 - الإيديولوجيا، نحو نظرة تكاملية(*)

إنطلاقا من هواجس سياسية محددة، ينجز الأستاذ محمد سبيلا أطروحته الفلسفية في موضوع «**الإيديولوجيا، نحو نظرة تكاملية**»، وقد صدرت في صورة كتاب عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1992.

وإذا كنا نعرف فقر المكتبة العربية في مجال الدراسات التي تعني **برصد وبناء المفاهيم الفلسفية المعاصرة**، أدركنا أهمية إنجاز بحث كامل في موضوع **الإيديولوجيا والظاهرة الإيديولوجية**. ولعل القراء المغاربة يعرفون كتاب الأستاذ عبد الله العروي في هذا المجال بالذات، فقد صدر منذ ما يزيد عن عشر سنوات، وذلك في إطار عناية مؤلفه بجملة من المفاهيم الموضحة **لمشروعه الإيديولوجي التاريخاني**، حيث عمل العروي في هذا المصنف على متابعة عملية تشكل وتبلور المفهوم في سياق **الفلسفات الحديثة والإتجاهات السوسيولوجية المعاصرة**، كما حاول إنتقاد بعض صيغ إستعماله في الفكر العربي المعاصر. لكن المحاولة الجديدة المنتجة من طرف الأستاذ محمد سبيلا تنطلق من منظور آخر في المقاربة والتحليل يتوخى الإحاطة بمختلف المجالات والأبعاد التي ترتبط بالمفهوم أو تؤشر على وجوده. وإذا كنا قد أشرنا إلى الهاجس السياسي باعتباره الهاجس المحايث لإنشاء هذه المحاولة، فإن هناك هاجساً ثانياً دفع الباحث إلى بناء موضوعه بأقصى ما يمكن من المعاينة والنظر، وفي أكثر من حقل معرفي من حقول تجلي الظواهر الإيديولوجية، ويتعلق الأمر برغبته في تقديم نظرة تكاملية، نظرة تروم **تقديم مختلف أبعاد المفهوم في جوانب متعددة من تجلياته**،

(*) صدر هذا المقال في مجلة آفاق التي يصدزها اتحاد كتاب المغرب ع 1 سنة 1993 صفحات (217-218)، وهو عبارة عن تقديم لأطروحة محمد سبيلا، **الإيديولوجيا، نحو نظرة تكاملية**، م.ث.ع. بيروت 1992.

وخاصة في المستويات التي لحقها الإهمال في الدراسات السائدة عن المفهوم، حيث اعتبرت في كثير من الأحيان مجالات خارج النطاق الذي يستعمل فيه. وفي هذا السياق يوضح الباحث: «**أن المنظور التكاملي للظاهرة الإيديولوجية (. . .) هو وحده الكفيل بالكشف عن بنيتها وآليتها ووظائفها وأشكال تجليها**» (ص10).

وبناء عليه حاول الباحث النظر في موضوع **الإيديولوجيا والمجتمع**، ثم **الإيديولوجيا والسلطة، والإيديولوجيا والذات**، وأخيرا **منطق الإيديولوجيا**. ومن خلال العناوين السابقة المطابقة لفصول الكتاب نتابع طريقة الباحث في إبراز **علاقة الإيديولوجيا بمؤسسات المجتمع، ثم علاقاتها بالمؤسسات السياسية وعلاقاتها بالمؤسسات النفسية الشعورية واللاشعورية**. كما نتابع **تشريحاً لمنطق الإديولوجيا**، وذلك في محاولة تروم بناء الآليات المعرفية التي تتحكم في الخطاب الإيديولوجي. (الفصل الرابع).

ومن خلال التحليل المتضمن في الفصول المذكورة نقف على **مرجعية الباحث المتنوعة** بحكم تنوع وتعدد مجالات البحث، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المرجعية الناظمة لمختلف النتائج التي وقف عندها الباحث، تعتمد أحدث الأبحاث والدراسات التي تتناول بالبحث موضوع **الإيديولوجيا، مفهومها وظواهرها**، وهو أمر أضفي على العمل ونتائج تحليلاته راهنية، وجعله يسد فعلاً نقصاً في المكتبة العربية **في باب التفكير في موضوع الإيديولوجيا**.

إن رغبة الباحث في **بناء مشروع نظرة تكاملية لموضوعه**، سمح له بتنويع أساليب المقاربة، كما أن المرجعية المعتمدة في البحث أتاحت له الإستفادة من أكثر من آلية من آليات الفهم والتأويل، حيث ينتقل الباحث **من مجال السلطة إلى مجال اللاوعي**، وحيث يفكر في أطروحة نهاية الإيديولوجيا ويحلل علاقة الإيديولوجيا بالدين، وفي كل هذه المحاولات كانت عدة الباحث المنهجية تنطلق من استيعابه لأهم الإجتهادات وأحدثها، سواء عند قيامه بعمليات التحليل والعرض، أو أثناء محاولاته الوقوف على بعض الخلاصات والنتائج.

ومما يلفت النظر في هذا البحث الجوانب المتعلقة فيه بالتفكير في **منطق الإيديولوجيا**، وهي جوانب إتجهت صوب مجال بكر، ذلك أن الدراسات المهتمة بمبحث الإيديولوجيا تتجه في العادة **لمقاربة المنظور الماركسي للمفهوم**، وهو منظور يحيل إلى المستوى الإجتماعي والسياسي والثقافي، دون أي محاولة للتفكير في **الآلية**

المعرفية المتحكمة في بنية الخطاب الإيديولوجي ذاته، وقد قدم الباحث في هذا المجال جهداً في متابعة آليات الإستدلالات الناظمة للخطابات الإيديولوجية، ورغم أهمية النتائج التي تبلورت هذا الفصل فقد ظل في حاجة إلى المزيد. ولعل من فضائله الكبرى تدشينه القول المعرفي في موضوع طغى على إستعماله وفهمه السجال الذي يتجنب التفكير في آلية الخطاب الإيديولوجي لتغطية مغالطاته، أو أبعادِ ما يُمَكِّن من فضح مفارقاته.

4 ـ أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا(*)

صدر للأستاذ عبد السلام بنعبد العالي كتاب بعنوان: **أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا**، والكتاب في أصله أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة تمت مناقشتها تحت إشراف الأستاذ محمد عبد الجابري في كلية الآداب بالرباط.

ولاشك في أن الذين يتابعون كتابات الأستاذ بنعبد العالي سيجدون عند قراءتهم لهذا الكتاب أن أفقه الفلسفي العام لا يخرج عن اهتاماته السابقة سواء في الأعمال التي ترجم وهي أعمال تحيل **إلى المرجعية الفلسفية المعاصرة**، أو في مؤلفاته السابقة، وخاصة كتابه «**هايدجر ضد هيجل**» وقد صدر سنة 1985، حيث تحضر الاهتمامات المباشرة بأهم إشكالات الفكر الفلسفي المعاصر.

يتضمن الكتاب محاولة في **البحث في أصول الفكر الفلسفي المعاصر**، وهو بحث لايتوخى التأريخ المدرسي لهذه الأصول، وذلك بتقديم آثارها بواسطة التحليل والعرض والمناقشة، وهو الطريق المعهود في الكتابة الفلسفية الشائعة في هذا الباب، قدر ما يحاول معالجة مسألة البحث في الأسس من خلال قراءة معينة لهذه الأصول، قراءة ساهمت في صياغة بعض أبعادها فلسفات معاصرة، تميزت بجهودها الفكرية الخلاقة في مجال تطور الفلسفة المعاصرة. «لن يتعلق الأمر اذن باتباع منهج تركيبي يخلق الوحدات ويقيم التيارات، ويصنف الفلسفة المعاصرة اتجاهات ومدارس ومذاهب . لن يتعلق الأمر بإقامة تاريخ موحد لتلك الفلسفة ودراسة مختلف التيارات

(*) صدر هذا المقال في مجلة آفاق التي يصدرها اتحاد كتاب المغرب ع3 - 4 سنة 92 صفحات (293-295)، وهو عبارة عن عرض تحليلي لأطروحة عبد السلام بنعبد العالي: **أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا**، دار توبقال، الدار البيضاء، 1991.

لتقصي الوحدة التي تجمع بينها وردها إلى أصولها التاريخية بحيث يجد كل فيلسوف، وكل مذهب فلسفي، بل وكل مفهوم من المفهومات الفلسفية تبريره ومعناه . وربما كان عكس ذلك هو الصحيح إذ أننا سنتوخى إقامة تاريخ مضاد والوقوف عند المحاولات التي سعى فيها التاريخ إلى محاكمة الفلسفة لإرساء تاريخ يقلب تاريخ الميتافيزيقا، بل ويقلب التاريخ الميتافيزيقي ذاته» (ص 20).

وقد ترتب عن هذه القراءة نتائج متعددة تمثلت في الكتاب من التمهيد إلى الخاتمة، وذلك رغم لجوء الكاتب بناء عى تقاليد البحث الجامعي إلى وضع خلاصات جامعة لأقسام الكتاب وفصوله.

ونحن نعتقد ان من المزايا الكبرى لهذا النص قدرة صاحبه على تقديم الجهود الفلسفية المعاصرة **بكثير من الصفاء في العبارة والوضوح في الرؤية**، وهي أمور تدل على فهمه الجيد للقضايا والإشكالات والمفاهيم موضوع الكتاب.

واضح أننا أمام جهد في القراءة ينفر **من الإستعراض التحليلي** لمكونات الفلسفة المعاصرة، ويتوخى رسم خطوط عريضة **لطريقة في التفكير**، ان هدفه البعيد لايدخل في دائرة التاريخ الخالص للفلسفة المعاصرة رغم ما يوحي به من عنوان (الكتاب)، ذلك أن بحثه في الأسس يفضي في النهاية إلى الإنخراط في دائرة المحاولات الفلسفية التي مافتئت تتبلور في الفلسفة المعاصرة ساعية إلى **تكسير الأوثان الميتافيزيقية**.

ويستطيع قارئ الكتاب المشتغل بحقل الدراسات الفلسفية ان يدرك من خلال وقوفه على **محتوى الكتاب**. إن عنوانه الفرعي المكتوب بأحرف صغيرة في صدر الكتاب، يشكل الاستراتيجية الناظمة لاقسامه وفصوله، فالكتاب محاولة في متابعة الاجتهادات الفلسفية المعاصرة الرامية إلى تجاوز الميتافيزيقا من منظور نيتشوي، وهو منظور يقوم على محاولة خلخلة دعائم المشروع الفلسفي الهيجلي.

نواجه في هذا الكتاب أطروحة مبنية بكثير من العناية، ففي مستوى الشكل الهندسي للنص يتجه الكتاب للإحاطة بأمرين اثنين الأمر الأول: **«الزمان والتاريخ»** وذلك من خلال محاولة الكتابة الفلسفية المعاصرة محاصرة وتخطي المنظور الهيجلي للزمان، وهو موضوع القسم الأول من الكتاب، والأمر الثاني: **الهوية والحقيقة**، وفيه يقف الباحث على أزواج المفاهيم الميتافيزيقية التقليدية، والدور الذي لعبته بعض الفلسفات المعاصرة في نفيها، وذلك بالصورة التي تتيح إمكانية **تجاوز هيمنة المثالية المطلقة**، وهيمنة المنظور الأفلاطوني للحقيقة، وهو محتوى القسم الثاني.

وقد اعتمد الباحث في تحليل محتوى هذين القسمين على مادة فلسفية غنية بروحها النقدية المتشبعة بأهم خلاصات الفكر الفلسفي المعاصر، انطلاقاً من نيتشه ثم هيدغر ومروراً بفوكو إلى دريدا، مع إشارات عامة إلى التوسير وفرويد وماركس وغيرهم .. ومن خلال محاولة توخت الوقوف على عناصر هامة في فلسفة كل من هيدغر وفوكو ودريدا، وذلك لإبراز نوعية العلاقة التي ربطت فكر هؤلاء بفلسفة هيجل وبمنظورها للزمان والتاريخ والحقيقة، وقد خلص الباحث في هذا المستوى من بحثه إلى أن جينيالوجيا الحقيقة، وحفريات المعرفة وتفويق وتفكيك الميتافيزيقا (وهي عناوين فصول القسم الأول، وتحيل إلى نيتشه وفوكو وهيدغر ودريدا). عبارة عن محاولات فلسفية في هدم أسس الميتافزيقا. وقد وضح الباحث أن هذه المحاولات تتيح لنا «أن نتكلم عن طريقتين لتاريخ الحقيقة: الطريقة الأولى تصدر عن مفهوم معين عن الحقيقة، وتعتبر أن قيام الحقائق نمو وتراكم، وأن تاريخ الحقيقة عملية بناء تحاول أن تلاحق ميلاد الحقائق ونمو «الحقيقة»، أما الطريقة الثانية فتصدر عن مفهوم مغاير، بل مفهوم مضاد، يعتبَر نشأة الحقائق وقضاء على الأخطاء وفضحاً للأوهام وتاريخ الحقيقة عملية تفويض وتراجع وحفر وتفكيك». (ص 83)

أما أن القسم الثاني من البحث فقد تضمنت فصوله محاولة في تفكيك أزواج من المفاهيم الميتافيزيقية، وقد فصل الباحث القول في مفهومي الهوية والاختلاف، النموذج والنسخة، الذات والموضوع، الحقيقة والخطأ، المعرفة والسلطة.

ومن خلال تفكيكه لبنية هذه الأزواج اعتماداً على المحاولات الفلسفية لكل من نيتشه وهايدغر وفوكو ودريدا، حاول الباحث إبراز نوعية الحفر المنجز من طرف هؤلاء المفكرين لقلعة المفاهيم الفلسفية التقليدية التي تجد في الهيجلية صورتها التامة والمغلقة. وقد خلص الباحث في هذه الفصول إلى القول إن تفكيك ازواج الميتافيزيقا لا يمكن أن يقف عند زوج بعينه، (...) ان الأزواج الميتافيزيقية التي تتغذى منها خطاباتنا أزواج متلاحمة، وأن خلخلة مفهوم الهوية لابد وأن يهز مفهوم النموذج الأصلي ويثبت عالم السيمولاكر، وهذه الهزة بدورها لابد وأن تؤدي إلى تفويض فلسفات الكوجيطو، وخلخلة الذاتية وتفكيك منطق المعنى وزعزعة مفهوم الحقيقة» (ص53).

في خاتمة الكتاب، وقد حاولت أن تجتهد في فهم استراتيجية المجاوزة التي قدمت في فصول البحث وأقسامه- مستلهمة بعض النصوص الهامة لفوكو- وجدنا أن الباحث يلح على أن الهدم الذي مارسته بعض التيارات الفلسفية المعاصرة للمنظور

الهيجلي للتاريخ والحقيقة، لم يسعفها - رغم استراتيجية النفي اللانهائية (العدمية) المتحكمة في موقعها الفلسفي الرافض لكل تموقع- بالتخلص من قبضة هيجل، «وبهذا تبدو كل مجاوزة الميتافيزيقا، وكل انفلات من القبضة الهيجلية محاولة يائسة لاجدوى منها (. . .) وقد سبق أن أكدنا، غير ما مرة أن المجاوزة لاتتم، ولايمكن أن تتم بعيداً عن التطابق والهوية. فلا معنى لاستراتيجية الهدم إلا مقابل استراتيجية البناء، ولاموت بدون حياة، ولاتعدد بدون وحدة، ولا اختلاف من غير تطابق.

فالفصل لابد أن يفترض التقريب والمصالحة (. . .) ان المجاوزة لابد وأن تقوض الميتافيزيقا، وكل حقيقة لابد أن تفترض اللاحقيقة، كل انكشاف لابد وأن يفترض الإختفاء» (ص156)

5 ـ العلم في التراث العربي الإسلامي

قراءة جديدة للتراث الفلكي الإسلامي(*)

قد لا نجازف إذا ما قلنا إن تاريخ العلم في الفضاء الثقافي الإسلامي، لم يُدرس بعد بالصورة التي توضِّح حدوده وأبعاده، والأدوار التي لعبتها معطياته في تاريخ المعرفة العلمية عبر سيرورة تطوُّرها. فأغلب المصنفات التي اعتنت بتاريخ العلوم العربية كالطب والطبيعة والفلك والكيمياء . . . **لم ترقَ إلى مستوى المصنفات العلمية المرجعية**، وكثير من الأبحاث التي اهتمت بالمعرفة العلمية على وجه العموم **لم تلتفت إلى طبيعة الآثار العلمية التي تبلورت في التاريخ العربي الإسلامي في العصور الوسطى**. ورغم الجهود الفردية لباحثين لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة من قبيل عبد الحميد صبرة، رشدي راشد، خليل جاويش، محمد سليم سالم، علي مصطفى مشرفة. . .، **فإن مجال البحث في تاريخ العلوم العربية يظل مجالاً غامضاً ومجهولاً**.

وانطلاقاً من الوعي بالحاجة الماسَّة **إلى المساهمة في كتابة تاريخ العلم العربي وإعادة كتابته**، صدر للأستاذ سالم يفوت كتاب جديد تحت عنوان : **نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك في الغرب الإسلامي** (دار الطليعة بيروت 95)، وهو مصنف يندرج ضمن اهتمامات صاحبه التي تجمع بين **البحث في تاريخ العلم والإبستمولوجيا، والبحث في مجال التراث الفلسفي الإسلامي في الغرب الإسلامي على وجه الخصوص**، ثم البحث في جوانب من **إشكالات الفلسفة المعاصرة**.

فقد أنجز الأستاذ سالم يفوت منذ ما يقرب من عشرين سنة أطروحة عن «ابن حزم

(*) صدر هذا المقال في مجلة «دراسات عربية» ع 3 - 4 سنة 96 صفحات (133- 135)، وهو عرض لكتاب سالم يفوت: نحن والعلم، دراسات في تاريخ علم الفلك في الغرب، دار الطليعة، بيروت 1995.

والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس»، وقبلها وفي إطار اهتمامه **بالفلسفة المعاصرة وقضايا المعرفة العلمية**، وذلك ضمن اهتماماته **بالإبستمولوجيا**. أصدر مجموعة من الكتب تناول فيها موضوعات مختلفة ترتبط بالمجالات التي ذكرنا من بينها: " **«الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي»** كما قام بترجمة بعض نصوص الفلسفة المعاصرة، مثل نص فوكو **«حفريات المعرفة»** ونص دولوز **«المعرفة والسلطة»** وهو مقدمة لقراءة فكر ميشيل فوكو.

يأتي هذا الإصدار الجديد **«نحن والعلم»** ليتابع جهود صاحبه المرتبطة بمجال البحث في **الإبستمولوجيا وتاريخ العلم في العصر الإسلامي الوسيط**، وليقدِّم مساهمة دقيقة في مجال إعادة بناء وتركيب الجهود النظرية لفلاسفة الغرب الإسلامي في علم محدَّد هو علم الهيئة أو علم الفلك.

ورغم أن الكتاب يتناول لحظةً من لحظات تطوّر المعرفة الفلكية في الغرب الإسلامي، ويعتمد نصوص فلاسفة وعلماء اشتغلوا **بالمنظومة الفلكية اليونانية والبطليموسكية السابقة على منظومة كوبرنيك** التي تؤرخ لميلاد علم الفلك الحديث فإن جهده في تقديم النظريات الفلكية قد جمع بين **التناول الوصفي والمقاربة الإبستمولوجية** المستوعبة للخلفيات الناظمة للتصوّرات المتضاربة والمتصارعة في مجال التأريخ لسيرورة الثورات والنظريات العلمية الفلكية كما حصلت في التاريخ.

يجيب الكتاب على السؤال الآتي: **ما هو دور فلاسفة وعلماء المغرب والأندلس في تكوين علم الفلك الحديث؟** لكنه قبل وأثناء الجواب عن هذا السؤال المركزي يوظف معارفه الإبستمولوجية **في نقد التصورات والآراء السائدة عن تاريخ العلم في العصر الإسلامي الوسيط**، سواء في الآثار التي تركها المستشرقون أو في الجهود التي بلورها بعض الباحثين العرب عند إنجازهم لأبحاث ودراسات في موضوع التراث العلمي العربي.

وقبل أن يجيب الباحث من خلال فصول كتابه الثلاثة الآتية الفصل الثاني وموضوعه: **«مدى إسهام مفكّري المغرب والأندلس في تكوين علم الفلك الحديث»**، والثالث: **«ابن باجة وعلم الفلك البطليموسي»**، ثم الرابع وتناول فيه مسألة: **«انتقال الأفكار الفلكية الرشدية إلى صقلية»**.. قبل إجابته على السؤال المذكور يعرض في الفصل الأول من الكتاب **حصيلة تقويمية صنَّف فيها مجمل الدراسات السائدة عن تاريخ التراث العلمي العربي**.

وقد لاحظ الباحث أن تاريخ التراث العلمي العربي لم يتطوَّر بحكم الآليات التأريخية التي اشتغل بواسطتها، سواء في محاولات أغلب المؤرخين العرب، أو في مجالات المستشرقين.

ففي أبحاث المستشرقين يتّم **التأكيد على الطابع الجزئي والهامشي لأعمال العلماء العرب**، كما يتّم اعتبار أن الحضارة الإسلامية في أوج عطاءاتها لم تتجاوز عتبة **نقل وترجمة النصوص اليونانية وحفظها من الضياع**. ورغم إيجابيات المقاربة الإستشراقية التي يُبرزها الباحث في الأدوار التي لعبها المستشرقون في **تحقيق النصوص العلمية العربية، ووصفها ثم مقارنتها بالنصوص اليونانية، ومحاولة تعقب آثارها في أوروبا في عصر النهضة، فإن النزعة المركزية الأوروبية** التي تقف كخلفية إيديولوجية ناظمة **للقراءة الاستشراقية للتراث العلمي العربي تقلِّص من حدود المغامرة البحثية الموضوعية في الأدوار الفعلية التي لعبتها نصوص التراث العلمي العربي في تطوُّر تاريخ العلم**.

أما الجهود العربية، فقد أبرز الباحث **طابعها التمجيدي** للتراث العلمي العربي، حيث اهتمّت أغلب البحوث المعنية بدراسة جوانب من التراث العلمي العربي بمسألة **السرد الإحتفالي لتاريخ المنظومات العلمية**، وذلك بهدف **تمجيد الذات**، ورغم أن الباحث يستثني جهود مجموعة من الباحثين الذين اشتغلوا بمسألة التأريخ للعلم العربي خارج دائرة التمجيد والعبرة الأخلاقية أو التجييش القومي العاطفي، فإنه يؤكِّد على ضرورة تجاوز نوعي التأريخ المذكورين لمصلحة تأريخ جديد للمعارف العلمية العربية، **تأريخ ينظر إلى هذه المعارف بصورتها المحايثة لسياق تطور المعرفة العلمية العام، أي سياق تاريخ العلوم**.

إن التأريخ الجديد المنتظر في نظر الباحث مطالب بالتخلي عن الفكرة التي تنظر إلى المساهمة العربية الإسلامية في تاريخ العلم باعتبارها **مجرد هوامش وشروح وترجمات، أو** الفكرة التي ترى في هذه المساهمة **الخزَّان الجامع لكل الحقائق والثورات التي عرفها العلم الحديث**.

إن البديل الذي يقترحه المؤلف لأصناف التأريخ التي ينتقدها هو **«التحليل الإبستمولوجي المؤكِّد على الطابع البنيوي للممارسة النظرية للعلم، وذلك بإعادة بناء الوقائع التأريخية العلمية، وإعادة تركيب البنيات النظرية لإدراك الأسلوب العقلي للمعرفة وللوقوف على نمطية معقوليتها»**

إنطلاقا من المعطيات التي تكثِّفها بدقة الفقرة السابقة والتي تُعبِّر عن منهجية

الباحث في مقاربة التراث العلمي تأتي مساهمته في الفصول المحورية في الكتاب، (الثاني والثالث والرابع)، وهي الفصول التي تناولت بالبحث كما أشرنا آنفاً **المساهمة المغربية الأندلسية في تطور علم الفلك.**

وقد اعتمد الباحث في بناء مساهمته على مجموعة من النصوص والمراجع. وإذا كنا نعرف صعوبة الإلمام بالمعارف العلمية عندما تتحول إلى تاريخ للخطأ أو للأخطاء العلمية، أدركنا قيمة الجهد المعرفي التاريخي المبذول في هذا الكتاب.

لقد وقف الباحث عند أبرز وأهم المساهماتفي هذا الباب، يتعلق الأمر بآثار البطروجي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، إضافة إلي المساهمات الجزئية التي يصعب الوقوف على متونها الأصلية لعدم توفرها، أو لوجود شذرات منها فقط متناثرة في كتب التاريخ.

ورغم صعوبة إعادة تنظيم المعطيات الفلكية كما بلورتها نصوص الفلاسفة والمفكرين الذين أشرنا إليهم، فقد حاول الباحث من خلال رسم **ملامح الكوزمولوجيا الأرسطية ومواقف بطليموس منها، ثم نقد العلماء المسلمين لبطليموس وعودتهم إلى أرسطو، مع محاولات لإعادة تنظيم التصوّر الفلكي الأرسطي** بالصورة التي تبرز **أهمية التجريد الرياضي في مجال بناء التصورات الفلكية.**

يُشكِّل، إذن، نقد فلاسفة ومفكري الغرب الإسلامي للنظام الفلكي البطليموسي، محاولةً للكشف عن نقائص هذا النظام من جهة، وعودة إلى الأرسطية من جهة ثانية. وفي مساهمات ابن رشد وابن باجة والبطروجي ما يُقدِّم الدليل علي غنى المعارف الفلكية الإسلامية، والأدوار التي يفترض أن تكون قد لعبتها هذه المعارف في تاريخ تطور علم الفلك في عصر النهضة. وقد أبرزت محاولة الباحث في الفصل الذي خصَّصه لرصد أدوار صقلية في نقل الأفكار الرشدية إلى الجامعات الأوروبية والإيطالية على وجه الخصوص، **أهمية المعارف الفلكية الأندلسية في تغذية المواقف النقدية الرامية إلى تجاوز الفلك البطليموسي** من أجل بناء علم الفلك الحديث، **أي من أجل بناء الثورة الكوبرنيكية.**

اعتمدت محاولة الباحث في سياق بناء الفصول على **النصوص الفلكية الكلاسيكية**، وكذلك على جملة من المراجع الإبستمولوجية التي تعنى **بحقل تاريخ العلم**، وانخرطت في **بناء مقاربة ابستمولوجية لحقل علم الفلك الإسلامي** والأدوار التي لعبها فلاسفة الغرب الإسلامي في تطوره. ونحن لا نبالغ عندما نصف هذا المجهود

البحثي بالرصانة. فهو يقع خارج دائرة **الأبحاث التي تكتفي بالتغني بأمجاد الماضي**، حتى عندما تكون هذه «الأمجاد» مجرد مساهمات في التاريخ، أي مساهمات في سياق تطوري لا يفتأ يتعمق، سياق تطوري لا يمكن فصله عن معطياته الإبستمولوجية وسياقاته التاريخية العامة. . . إن رصانة البحث هنا تتمثل في السند المعتمد في التأريخ، أي في النصوص المعتمدة **كأصول مقروءة ومستوعبة في سياقها** المعرفي، بلا قفز على الأزمنة والعصور وأنظمة الفكر، ولا اسقاط يلغي شروط وعوامل التاريخ. ورصانة تتمثل في **اعتماد المرجع المؤطِّر للبحث والمتمثل في أمّهات الكتب التي اشتغلت بتاريخ العلم.**

إضافةً إلى كل ما سبق، نحن ندرج هذا الكتاب ضمن أفق الكتب التي تعنى **بإعادة التفكير في التصورّات العلمية التي بلورتها العصور الوسطى الإسلامية بمنطق تاريخي، وبآليات المقاربة المستخلصة من دروس الإبستمولوجيا**. أما العنوان الكبير للكتاب: نحن والعلم، والفصل الأخير منه المخصّص لموضوع **«التجديد العلمي ومأزق التبعية»**، فإنهما يُعالجان قضايا أخرى، قضايا تنتمي إلى مجال الحاضر العربي، وتفتح المجال أمام الباحث للتفكير في إشكالات أخرى خارج مجال التأريخ للإسهام العربي الإسلامي في مجال علم الفلك.

6 ـ في تدعيم مشروع الحداثة(*)

سلسلة الدفاتر الفلسفية

تعزز درس الممارسة الفلسفية في المغرب بصدور الكتاب السادس ضمن سلسلة الدفاتر الفلسفية في موضوع «**الحداثة**»، التي يشرف على إعدادها الأستاذان محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي.

وبهذا الإصدار السادس يكون مشروع هذه الدفاتر قد قطع شوطاً كبيراً في مجال المساهمة في **تعميم المعرفة بأبرز إشكالات تاريخ الفلسفة**، انطلاقا من نصوص الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة ونصوص المشتغلين بحقل الفلسفة تدريساً وبحثا. فقد ضمت هذه الدفاتر وإلى حدود إصدارها السادس أزيد من 600 صفحة، تضمنت ما يزيد على 300 نص مرتبة في سياق من **النظام المنهجي المنطلق من معايير تتعلق إما بطبيعة الإشكالات والمفاهيم** وإما بسياق **التطور الزمني** الذي تراعى فيه أزمنة تاريخ الفلسفة المتواصلة كما يراعى فيه التنوع قدر المستطاع، بهدف **تنويع المقاربات، وتوسيع دائرة الإحاطة بمختلف الأبعاد التي تطرحها الموضوعات المستعرضة من خلال النصوص**.

صدر الدفتر الأول من هذه السلسلة في موضوع **التفكير الفلسفي** سنة 1991، وخلال خمس سنوات تتابعت الدفاتر الأخرى، معتنية بموضوعات تعد من صميم الممارسة الفلسفية رغم انفتاحها على مستويات معرفية متعددة يتعلق الأمر بالزوج المفهومي **طبيعة/ ثقافة**، ثم **المعرفة العلمية**، **وإشكالية الحقيقة**، **وموضوع اللغة**، وأخيراً **مفهوم الحداثة** سنة 1996.

تنفتح سلسلة الدفاتر الفلسفية على **تاريخ الفلسفة بمعناه العام**، وتقارب المفاهيم

(*) نشرت هذه المقالة في مجلة فكر ونقد ع 28 سنة 2000 صفحات (151- 153)

والإشكالات والقضايا المختارة من خلال هذا التاريخ المُشْرَعِ على معطيات تاريخ العلوم، ومعطيات العلوم الإنسانية وكذا تاريخ الأفكار، مع حرص بارز على **التركيز على الطابع الفلسفي**، باعتباره الخلفية الناظمة لهذا الإختيار في التأليف والتصنيف.

وهي تنفتح أيضا على مشروع يتوخى الإلمام بأكبر قدر ممكن من المفاهيم دون حصر، فقد أشارت مقدمة الدفتر الأول إلى موضوعات أخرى لم تصدر بعد ضمن هذه السلسلة، مثل **السلطة والإيديولوجيا والرمز والتقنية إلخ**... وهو ما يعني أن العمل متواصل وأن مراكمته ستوفر للقارىء المغربي والعربي **رصيداً من النصوص المرتبة والمبوبة وفق تصور محدد لطبيعة الموضوعات ومجالاتها**.

يضاف إلى كل ذلك مرونة المنظور الخاص بتاريخ الفلسفة، المنظور الذي ينطلق منه المُعِدَّان لهذه النصوص، ثم تصورهما لعلاقة الموضوعات المختارة بهذا التاريخ. وإذا كنا لا نجد تعبيراً مباشراً عن هذا التصور في مقدمات هذه الدفاتر المكتوبة بكثير من الإيجاز، فإننا **نجده محايثاً لنمط النصوص المختارة، ونكتشفه في عينة الفلاسفة والمفكرين الذين تعتمد نصوصهم** كما نجده في **سلم الترتيب الذي يحدد شبكة النصوص المتكاملة والمتقاطعة والمتنافرة فيما بينها**، ففي هذه الآثار بالذات يمكن تبين ملامح هذا التصور ويمكن إدراك الخلفيات الموجهة للإختيار والترجمة، ثم للإعداد والنشر.

في هذه الموسوعة الصغيرة من النصوص، نلاحظ **الحوار الناشىء داخل مادة هذه النصوص**، حيث تتكامل النصوص ويتمم بعضها البعض الآخر، بل ان بعضها ينفي البعض الآخر في سجال حي يعكس تطور المفهوم أو الموضوع عبر الزمان ومن خلال المدارس الفلسفية المتنوعة التي تنتمي إليها النصوص المختارة. نلاحظ أيضاً عناية **خاصة بموضوع إدراج المساهمة العربية في تقديم الموضوعات دون مغالاة**، فقد ساعد إلمام الباحثين المُعِدِّين لهذه السلسلة بأبرز مظاهر الفكر الاسلامي والفكر الفلسفي العربي المعاصر على اختيار نماذج من نصوص المفكرين والباحثين العرب، المشتغلين بدرس الفلسفة ودروس العلوم الإنسانية، وهو الأمر الذي يعبر عن اختيار **لا يبخس الجهود العربية في حقل الفلسفة قيمتها**، رغم كل ما يمكن أن يقال عن هذه الجهود وخاصة من طرف الذين ينظرون إليها من الخارج، ويكتفون بإصدار الأحكام العامة عنها دون أن يكلفوا أنفسهم عناء معاينة التطور الذي لحق هذه الممارسة في الوطن العربي أو تقديم البدائل التي يرون أنها تكفل لنا الحضور الأمثل والأقوى...

في هذه المصنفات إذن يتسع تاريخ الفلسفة، كما يتسع حقل الاهتمامات ذات الطبيعة الفلسفية ليشمل نصوص الفلاسفة ونصوص مؤرخي الفلسفة وكذا نصوص الشراح والدارسين من مختلف الإتجاهات، مع حرص كبير على مراعاة التناسق والإنسجام المفترضين في إطار النمذجة المنهجية التي يختارها المعدان لكل دفتر من دفاترهما.

لا يقتصر جهد الزميلين عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا على الجمع والتقطيع والترتيب، بل يضاف إلى كل ذلك جهد آخر يتعلق بترجمة النصوص غير المترجمة، أو إعادة ترجمة النصوص التي يشعران بفقر ترجمتها، وفي هذا المستوى بالذات تبرز كفاءتهما في تعريب النصوص المقترحة، فهما يدركان جيداً أنهما بصدد تقديم المادة الأولية للطلبة والباحثين، وكل من يريد الإلمام بالثقافة الفلسفية، ومن هنا حرصهما البارز على تقديم النصوص المترجمة بكثير من الدقة وكثير من العناية، عسى أن يثمر هذا الجهد ما يسعف بتوطين درس الفلسفة في الفكر المغربي المعاصر.

انطلق هذا العمل من إحساس خاص بلورته تجربتهما الطويلة في تدريس الفلسفة التي تقارب الثلاثين سنة في التعليم الثانوي أولاً ثم في الجامعة بعد ذلك، وهي تجربة انطلقت بالذات منذ نهاية الستينات، حيث شعرا معاً بأهمية توفير العدة الأساسية للتفكير الفلسفي باللغة العربية، وفي إطار هذا الإحساس الجامع بين البعد البيداغوجي والحس الفلسفي الخالص، انطلق مشروعهما بكثير من التواضع وكثير من الإخلاص لمبدأ ترسيخ درس الفلسفة في الفكر المغربي، باعتباره وسيلة من وسائل بناء الذهنية القادرة على استيعاب العقلانية ومكاسبها التاريخية.

ضمن هذا الأفق يجري بناء هذا المشروع، وهو يجري بكثير من الصمت فمنذ خمس سنوات تلاحقت الإصدارات دون ضجيج إعلامي، تلاحقت محاولة المساهمة في ترتيب بعض إشكالات درس تاريخ الفلسفة، بالإعتماد على النصوص ومن أجل إضافة لبنة جديدة إلى مجال تعزيز درس الممارسة الفلسفية بالمغرب.

لايعني هذا التقديم التقريظي ان هذا العمل بدون نواقص أو أنه يشكل فتحاً جديداً غير مسبوق، فقد ظهرت قبله مبادرات سابقة ساهمت بدورها في تعميق الوعي الفلسفي بجوانب من الممارسة الفلسفية في فكرنا، نذكر منها على سبيل المثال مصنفات الأستاذ محمد عابد الجابري في الإبستمولوجيا وقد صدرت في مجلدين كبيرين، إن قيمة هذا العمل تتمثل بالدرجة الأولى في مواصلته جهد السابقين من

الساعين **إلى ترسيخ تقاليد المعرفة الفلسفية استناداً إلى الموضوعات النصوص،** واعتماداً على رؤية منفتحة على تاريخ الفلسفة في بعده الكوني دون شعور بالدونية ودون رفض قاطع لمنجزات ومكاسب تاريخ الفلسفة أو اعتزاز زائد بالتاريخ الذاتي، الاعتزاز الذي تمنعه الغشاوات الإيديولوجية من معرفة **حدود ومحدودية الإجتهاد الفلسفي في تاريخنا وفي حاضرنا.**

إن الغاية البعيدة لهذا التقديم هي التنويه بالمبادرات الفردية والجماعية والمؤسسية، الرامية إلى **تنويع أساليب وطرق استحضار درس تاريخ الفلسفة في الفكر المغربي،** وذلك بفتح نقاش حول طبيعة هذه الأعمال وجدواها في أفق تطويرها والرفع من مستواها، للتمكن من بلوغ المراد الأقصى أي **توسيع مجال استئناف القول الفلسفي في فكرنا وثقافتنا.**

7 ـ جرأة الموقف الفلسفي(*)

1- يمتلك كتاب الأستاذ محمد وقيدي «جرأة الموقف الفلسفي» خصائص الكتاب المحفز على النظر، وهو يتميز بكتابة تستمد قوتها من كفاءتها في الإنشاء المتماسك والمبني على قواعد الحوار الهادئ والرصين، كتابة تعرف حدودها بدقة، وتتجه لبلورة تصورات ومواقف معينة بهدف تبليغ رسالة واضحة.

وتكشف قراءة محاولاته الفكرية عن قدرة متميزة في استثمار صاحبها لجوانب محددة من معرفته بتاريخ الفلسفة، **من أجل المساهمة في بحث بعض إشكالات الفلسفة العربية المعاصرة**، وهي في عمقها تعكس جهوده المتواصلة **في مقاربة عوائق وصعوبات توطين الدرس الفلسفي في فكرنا المعاصر**.

ولا جدال في أن مقالات الكتاب تعبر عن درجة تمرس صاحبها **بإنتاج المقالة الفلسفية**، يتجلى هذا ليس فقط في **الكفاءة التحريرية**، بل إنه يتعدى ذلك فيبنى نصوصا تتجه للبرهنة على قضايا ذات معالم دقيقة، ، وهذا الأمر الأخير يبرز ما يتمتع به الكاتب من **وضوح في الرؤية** يمكِّن قراءه من متابعة عمليات التركيب والتحليل المنجزة في أبحاثه بكثير من العناية والتسلسل. فقد تختلف مع الكاتب في قضايا متعددة، وقد تبدو لك بعض النواقص والثغرات في هذا العمل أو ذاك من أعمال هذا الكتاب، إلا أنك لا تملك إلا أن تقر لصاحبه **بالجهد النظري والمنهجي المبذول سواء في كيفيات المقاربة أو في النتائج التي توصل إليها**.

يمكن تبرير المعطيات التي نحن بصدد تسطيرها في هذا التقديم انطلاقا من تجربة الكاتب في البحث الفلسفي المغربي والعربي، فقد أنجز أبحاثه الأولى قبل عقدين من الزمان، حيث نشر سنة 1980 رسالته الجامعية في موضوع : **«فلسفة المعرفة عند**

(*) منشورات افريقيا الشرق بيروت 1999 (194 صفحة من القطع المتوسط).

غاستون باشلار»، وتوالت بعدها أعماله موزعة بين اهتمامين كبيرين: **الإبستمولوجيا، والفلسفة العربية المعاصرة**، وقد نشر خلال العقدين المنصرمين عشرة مصنفات أهمها: **العلوم الإنسانية والايديولوجيا** (1983)، **بناء النظرية الفلسفسة، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة** (1990)، **التوازن المختل** (2000).

تفهم في نظرنا قوة الكتابة والتحليل والنقد والحوار المستخدمة في تركيب مادة كتاب «**جرأة الموقف الفلسفي**» باعتبارها محصلة لجهد متواصل في تحسين أدوات التفكير، وهي تعكس درجة من درجات تطور الوعي بإشكالات درس الفلسفة في ذهن صاحبها، مع ما يترتب عن ذلك من انعكاس على منتوج الفكر المغربي المعاصر.

2 - لا تخرج أبحاث هذا الكتاب عن الأفق الفكري الناظم لجهود الأستاذ محمد وقيدي في مجال البحث الفلسفي، والمتمثل كما أشرنا آنفا في البحث **الإبستمولوجي والإهتمام بالفكر الفلسفي العربي المعاصر ضمن إطار أوسع للبحث في تاريخ الفلسفة**. إلا أننا لاحظنا طغيان **المقاربات المنهجية العامة** على أغلب مباحث الكتاب باستثناء البحث المطول المتعلق **بشخصانية محمد عزيز الجبابي** وقد استوى في أكثر من 50 صفحة، والبحث المخصص **لمفاهيم الإبستمولوجيا الباشلارية**.

لقد استطاع **الهاجس المنهجي** أن يوحد المعالجات ويطبعها بطابع خاص، بل إنه استطاع أن يحولها إلى **مقاربات فلسفية ذاتية**، مقاربات تعبر عن رؤية الباحث للقضايا موضوع النظر والتفكير، دون أي عرض تحليلي للمعطيات والمعارف. وعندما كان الباحث يلجأ أحيانا لاستحضار بعض الأمثلة من تاريخ الفلسفة في سياق عمليات العرض والتحليل والبرهنة، فإن غايته الأساس كانت تتمثل في البناء الذي يكون بصدد تركيبه وإنشائه للتعبير عن موقف أو إبداء رأي أو نقد رأي مخالف، ولهذا سيكتشف قارئ الكتاب خلوه من الإحالات المرجعية المتواترة، أي **خلوه من التوثيق المرجعي المنهجي** المؤسّس لعمليات التفكير والبناء النظري.

لايعني هذا أن مباحث الكتاب غير مؤسسة نظريا قدر ما يعني **أنها تغامر بإنجاز تمارين في التأمل المستوعب والمستبطن لحصيلة نظرية موصولة بمكاسب تاريخ الفلسفة ومكاسب ومعطيات البحث الإبستمولوجي**، مع محاولة لتشغيلها وتوظيفها لحساب عمليات في التأمل الذاتي، عمليات تراهن على أهمية التخلص المؤقت من الإرث المعرفي المشترك، قصد **بناء وجهة نظر شخصية في الموضوعات المبحوثة**، وقد وفق الكاتب في نظرنا كثيرا في بلورة تصورات ومعطيات تعبر عن مواقفه الشخصية وتقدم التفكير في القضايا موضوع التفكير.

ومن أجل إبراز وتوضيح ما نحن بصدده، نشير بصورة مختزلة إلى أهم النتائج والخلاصات التي تبلورت في مباحث هذا الكتاب.

نستطيع القول بأن المباحث الخمسة الأولى[1] في الكتاب متكاملة، كما نعتبر أن المبحث التاسع المتعلق بفلسفة محمد عزيز الحبابي يعد بمثابة محاولة تطبيقية لأغلب نتائج الأبحاث الأولي، فقد حاول الكاتب من خلاله الوقوف على الآثار الفكرية لِمُسْتَأنِفِ النظر الفلسفي في الفكر المغربي المعاصر، ليفكر من خلالها في **الوضع الإعتباري لدرس الفلسفة في الفكر العربي المعاصر**، ونقصد هنا بالوضع الإعتباري **شروط الإبداع الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة**.

ويمكن صياغة السؤال الجامع للمباحث المشار إليها كما يلي:

ما هي عوائق الدرس الفلسفي في الفكر العربي المعاصر؟ لماذا يغيب الإبداع الفلسفي وينقطع في ثقافتنا؟ ما هي الشروط التي تجعل الفلسفة العربية المعاصرة قادرة على تجاوز **دائرة النقل والشرح والإتباع، وتمكنها من بلوغ عتبة الإبداع والخلق من أجل المشاركة في إغناء تاريخ الفلسفة؟**

عندما تشكل هذه الأسئلة الخلفية الموجهة لتأملات باحث منخرط في إنتاج الفكر الفلسفي العربي، فإنها تقدم لنا شهادة دالة على كيفيات النظر إلى موضوع **بؤس الفكر الفلسفي العربي** من الداخل، وتتيح لنا في الوقت نفسه معاينة كيفية من كيفيات معالجة هذا الوضع، بالصورة التي تحولها من مجرد بحث خارجي إلى بحث يتوخى إنجاز ما يسعف بتطوير النظر الفلسفي، وذلك بمحاصرة العوامل التي تقلص من جذوة الفكر الفلسفي وتحصره في دائرة الإتباع والتوفيق والإكتفاء بالنقل والنسخ المنفعل.

إن مقالة محمد وقيدي تقدم جهدا لا يمكن إنكاره في باب **شحذ العمليات الذهنية المساعدة على التفكير المستقل**، التفكير المساعد على إنضاج الأسئلة وصوغ المفاهيم والفرضيات الرامية إلى بناء التصورات المفيدة، في معالجة القضايا موضوع

---

(1) تتتابع المقالات المقصودة في الكتاب على الشكل الآتي:

أ - **الفلسفة والحوار** ص 13.

ب - **شروط الحواري في المغرب** ص 27.

ج - **الفكر الفلسفس في المغرب** ص 45.

د - **من شروط الفلسفة إلى الفلسفة** ص 69.

هـ - **جرأة الموقف الفلسفي** ص 81.

التفكير والنظر. **فلا يمكن إنتاج مقالة فلسفية مبدعة دون حوار**، ولا يحصل الإبداع في تاريخ الفكر وفي تاريخ الفكر الفلسفي بالذات **دون مغامرة ودون جرأة، ودون تمثل جهود الآخرين، هنا وهناك**... ففي غياب الحوار **حوار الذات ومحاورة الآخرين وبضمير المتكلم، وفي غياب الإقدام المشفوع بإرادة الخلق والمدفوع بحماسة وجرأة المبدع لا نستطيع إنتاج فكر فلسفي مستقل ومطور في الآن نفسه لإشكالات تاريخ الفلسفة.**

هذه هي أبرز خلاصات المقالات الخمس المخصصة **للفلسفة والحوار، والفلسفة والإبداع، وجرأة الموقف الفلسفة، ثم الفكر الفلسفي في الغرب**، والمبحث المعنون: **«من شروط الفلسفة إلى الفلسفة»**. ففي هذه المقالات يفكر الباحث في وضع الفلسفة العربية المعاصرة بواسطة التفكير في مبدأ الحوار **ومطلب المغامرة**، كما يوظف مفهوم **الجرأة** ومفهوم **النقد لتعيين مستلزمات وشروط النظر الفلسفي المبدع في التاريخ**.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المفاهيم المذكورة لا تتخذ طابع اللازمة أو الأشارة العارية من الدلالة، بل ان الكاتب يحاول شحن المفاهيم المذكورة بأمثلة ومعطيات مُشخَّصة، يستلهم فيها دروس تاريخ الفلسفة، إنه يدافع عنها وعن صلاحيتها النظرية الإجرائية بالإستناد إلى تاريخ الفلسفة وتاريخ الإبداع الفلسفي كما بلورته مدارس وتيارات تاريخ الفلسفة في التراث الغربي من جهة، وفي تراثنا وفكرنا المعاصر من جهة ثانية.

تجمع نتائج الابحاث بين **التفكير النقدي المجرد** في القضايا التي ذكرنا، وبين **خلاصات تجربة مُنخرطٍ في التعليم الفلسفي والانتاج الفلسفي أزيد من ربع قرن داخل الجامعة المغربية**، وهي تأخذ قيمتها النظرية من هذه الخلفية المزدوجة، ومن مساعي الكاتب الرامية إلى **إنتاج مقالة فلسفية مبدعة في فكرنا المعاصر**.

فكيف يمكن تحقيق الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر؟

3 - قبل الجواب عن هذا السؤال نشير إلى أن مقاربة الكتاب **لسؤال وأسئلة الابداع في الفكر الفلسفي**، لا تندرج ضمن الرؤى الطوباوية أو المحاولات الخارجية التي تكتفي برسم التصورات مغفلة المعطيات القائمة والمتمثلة في الرصيد الذي ما فتئت تبلوره جهود الباحثين العرب في مجال الفكر الفلسفي. إن منظور المؤلف للإبداع **ينطلق من دفاعه أولا عن مبدأ الإنخراط في سياق تاريخ الفلسفة**، وذلك

باستيعاب دروس هذا التاريخ، ومحاولة تمثل تجاربه. لكنه لا يريد أن نتوقف عند مستوى الإستماع، بل إنه يدعو بعبارة صريحة **إلى لزوم المشاركة في الحوار الدائر في تاريخ الفلسفة وبناء وجهة نظر خاصة في القضايا موضوع الحوار، لنتمكن من الإنتقال من عتبة النسخ إلى عتبة الإنتاج المعبر عن إشكالات ذاتنا المتحولة في الزمان**[2]

ومن هنا إلحاح الكاتب على ضرورة التسلح بالمقاربة النقدية، فالنقد في نظره هو الذي يبرز مظاهر الإتصال والإنفصال بين فكرنا المعاصر والتراث من جهة، ثم بينه وبين الفكر الفلسفي المعاصر في أوروبا وأمريكا من جهة ثانية، هذا الطريق الذي يمكنه أن يقود إلى نمو الفكر الفلسفي في مجتمعنا[3] تكفل الممارسة الفلسفية النقدية إمكانية بناء نظر فلسفي مطابق لذاتنا في صيرورتها، ومستوعب في الآن نفسه وبصورة خلاقة لمعطيات ودروس تاريخ الفلسفة، **فليس هناك تجديد فلسفي مطلق لا أصول له ولا مرجعية يستند إليها ويعمل على تطويرها وتحويرها بالصورة التي تبرز وتعين مظاهر وتجليات الجهد المبدع والخلاق**[4]. ولا يكتفي الباحث في موضوع الجواب عن سؤال الإبداع الفلسفي في الفكر العربي بإبراز أهمية الإلتزام **بآلية النقد في التفكير**، بل إنه يضيف إليها مبدأ آخر نعتقد بأهميته الكبيرة في مجال الفلسفة، وذلك رغم التقلص والإنكماش الذي عرفه هذا المبدأ تحت ضغط آليات فكرية أخرى وخاصة خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، يتعلق الأمر **بمبدأ المغامرة**. وهو يعتبره من الشروط الأساسية التي يمكن **أن تساهم في تكسير وتيرة دروس الفلسفة الناسخة والتابعة، وهي الدروس السائدة في فكرنا المعاصر**.

إن المغامرة هنا وهي فعل عقلي لا تفيد التهور ولا تحتاج إلى وسط ذهبي يضعها في مرتبة من المراتب البَيْنِيَّةِ التي تستبعد الخنوع والجبن، كما تستبعد الإندفاع الزائد عن الحد والتهور. المغامرة المقصودة **عبارة عن وعي بلزوم الدفع بمطالب الفكر المستقل إلى أبعد الحدود**، وذلك بالعمل على تأسيس نتائج فعل المغامرة في معطيات نظرية هادفة إلى تطوير الفكر.

إن المغامرة المقصودة **فعل إنتاج** يذهب بعيدا في **توليد الفكر الذي لا يراهن على**

---

(2) جرأة الموقف الفلسفي ص 49.

(3) جرأة الموقف الفلسفي ص 49.

(4) انظر تعيينات الكاتب لطبعة تجديد المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي فهي تكشف بوضوح تصوره لعملية الابداع والتجديد في تاريخ الفكر الفلسفي صفحات (52 - 53 - 54).

توازنات معينة في المستوى الإجتماعي، أو في المستوى السياسي، بل وحتى في المستوى الميتافيزيقي. **المغامرة هنا ترفض التهيب** الذي يدخل في مجال النظر الفلسفي حسابات تؤدى في النهاية **إلى تقليص جذوة هذا النظر**[5]. إنها بلغة الكاتب «التصدي للمشكلات والذهاب في طريق البحث فيها حتى وإن كان ذلك معارضا لما هو سائد من نظريات أو أفكار أو تقاليد مجتمعية، ولو أن كثيرا من الفلاسفة الذين نعرفهم وقفوا عن حدود ما هو جاهز وما هو سائد لما قامت المذاهب الفلسفية التي ندرسها ونؤرخ لها، لم يكن الفلاسفة الذين نعرفهم يسايرون فكرا، ولكنهم يساهمون بقوة في إنتاج أفكار جديدة[6].

يرفع الكاتب من أهمية **مبدأ المغامرة** ليعتبره كما قلنا شرطا من شروط الإبداع الفلسفي، وهذا الأخير لا يقوم في نظره إلا بتعويد الذات على **بناء إشكالاتها الخاصة**، أي بناء وجهة نظر في الموضوعات الفلسفية التي لا تقتصر على تاريخ بعينه أو حضارة بعينها، ولن نتمكن في نظره من **التجاوز المبدع لتاريخ الفلسفة إلا بالتخلي عن لحظة الانبهار التي ما تزال تشدنا إلى نصوص هذا التاريخ**، وتمنع عنا إمكانية تجريب كفاءتنا النظرية في بناء نصوص مستوعبة لأسئلتنا في خصوصيتها المحلية والتاريخية، وفي عموميتها المرتبطة بالضرورة بعمومية تاريخ الفلسفة في أبعاده المختلفة[7].

لا يكتفي الأستاذ محمد وقيدي في هذا المصنف بمدح **فضيلة المغامرة**، بل إنه دافع أيضا عن **الجرأة، أي عن المبادرة النظرية الفاعلة والخلاقة**، وقد اختار عنوان مقالة «**جرأة الموقف الفلسفي**» وجعله عنوانا عاماً و دالا على المضمون العام لمباحث كتابه، وهذا الأمر يوضح جوانب هامة من الرسالة التي يبعثها هذا الكتاب لقرائه.

لا ينصرف الكاتب في هذا المقال لبحث **مفهوم الجرأة في دلالاته النفسية والأخلاقية**، إنه يرادف **الجرأة** في سياقات الكتاب المختلفة **بالمغامرة الخلاقة**، و هي في بعض السياقات الأخرى تعادل **الحوار المنتج**، ولعلها تكافؤ نظريا **مفهوم النقد**، لهذه الأسباب تَرِدُ المفاهيم المذكورة في الكتاب بصورة متكاملة، ولعله يتوخى من ذلك استثمار دلالات وإيحاءات المفهوم للإجابة على السؤال المركزي في الكتاب، نقصد بذلك التفكير **في وضع الفلسفة اليوم في الفكر العربي**، والتفكير في سبل إنجاز

---

(5) كمال عبد اللطيف، **الهاجس السياسي في الفكر الفلسفي المغاربي** ضمن كتاب: **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، دار الفارابي بيروت 2000.

(6) **جرأة الموقف الفلسفي** ص 78 دار الطليعة بيروت 1994.

(7) **جرأة الموقف الفلسفي** ص (72- 80).

ما يسعف باستئناف حضور الفلسفة في هذا الفكر، بل التفكير كذلك في كيفية إنعاش هذا الحضور وتحويله إلى حضور فاعل.

ومن أجل التفكير في الموضوعات المذكورة، حاول الكاتب في مقال **جرأة الموقف الفلسفي** بحث حدود علاقة **هوسرل بديكارت**، اعتماداً على نص **«تأملات ديكارتية»** لهوسرل مبرزاً أثناء التحليل القيم النظرية التي تولدها الجرأة في تاريخ الفلسفة. بل إنه دعا إلى تمثل عودة هوسرل إلى ديكارت وحاجة الفكر الفلسفي العربي لمثل هذه العودة بحكم أنها تكفل للفكر الفلسفي المزايا الآتية :

1 ـ **استحضار الذات اليقظة والواعية**، بحكم أن المغالاة في مراكمة الإنتاج الناسخ الشارح والمستعرض، قد تصبح عائقا من عوائق اكتشاف طريقة الإبداع في الفلسفة.

2 ـ **استحضارالأنا الديكارتي في بعده النقدي، ومحاولة نقد الذات ونقد الآخر، للتمكن من إعادة بناء الذات في ضوء مُرَكَّبٍ جديد.**

3 ـ **المبادرة في إنشاء وتركيب صياغة الإشكالات بأقصى ما يمكن من الجهد النظري الذاتي**

4 ـ **رفض التبعية للمذاهب الفلسفية**، والعمل على صوغ المشكلات الفلسفية الجديدة التي يثيرها وضعنا الحضاري الراهن، وهي مشكلات لم يعرفها فكرنا القديم ولا تشبه إشكالات الوضع الحضاري القائم في أماكن أخرى من العالم.[8]

ولابد من الإشارة هنا إلى أن نصوص الكتاب وأغلبها قدم في صورة عروض في ملتقيات وندوات علمية، لا تكتفي بالمقاربة النظرية الخالصة، بل إنها تلجأ في سياق التحليل والعرض إلى استحضار أمثلة معينة، وإن بصورة مختزلة وسريعة على شاكلة الإشارات العابرة التي تعرض فيها الباحث لكل من محمد عابد الجابري وعبد الله العروي وغيرهما من أعلام الفكر الفلسفي العربي المعاصر. و قد توقف بصورة مطولة أمام الإنتاج النظري لمحمد عزيز الحبابي في الورقتين الأخرتين من الكتاب[9]، كما أشار إلى بعض مميزات أعماله أكثر من مرة خلال مباحث الكتاب الأخرى، وهذا الأمر يجعلنا نفترض أن استحضار فلسفة محمد عزيز الحبابي تعد بمثابة **اللحظة**

---

(8) **جرأة الموقف الفلسفي** ص 91.

(9) **الفيلسوف بيننا من غيابه إلى حضوره** ص 139.

التمثيلية الأساس في الكتاب، أي لحظة **إبراز المنحى التجديدي** الذي يتصور الباحث في إطاره **الصورة الممكنة لإبداع فلسفي فعلي في الفكر العربي المعاصر**.

ورغم الخلاف الذي يمكن أن ينشأ بيننا وبين الكاتب حول هذه النقطة بالذات، فإن الباحث قد عمل على **إضاءة الطريق الفلسفي للأستاذ محمد عزيز الحبابي**. إلا أننا كنا نرى أن إمكانية إنجاز تطبيقات أخرى تعتمد نصوص باحثين آخرين من مجايلي الحبابي أو من طلبته، قد تبرز معطيات أخرى في النظر إلى **إشكالات وعوائق النظر الفلسفي المبدع في الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر**، وقد تسمح بإعادة النظر في بعض خلاصات الأبحاث المتعلقة بفكر الحبابي الفلسفي.

4 ـ أشرنا فيما سبق إلى أن أبحاث كتاب «**جرأة الموقف الفلسفي**» موجهة أساسا للتفكير في **وضع الفلسفة العربية المعاصرة، وكيفيات زحزحة هذا الوضع، بمباشرة التفكير في شروطه وشروط الخلق والإبداع الممكنة والحاصلة في فضاء الفلسفة العربية المعاصرة**. ويمكن أن نضيف إلى ذلك وجود مسلمة كبرى جامعة ومعبر عنها بأشكال وصور مختلفة في مقالات الكتاب، ونقصد بذلك إيمان الكاتب **باستحالة التفكير فلسفيا خارج مكاسب تاريخ الفلسفة**، وأن استعمال ضمير المتكلم في البحث الفلسفي المبدع يتطلب عدم نسيان مكاسب ومعطيات التاريخ المذكور، من أجل إغنائها وتطويرها اعتمادا على أسئلة المشروع الذاتي في الوعي، وفي علاقة موصولة دائما بأسئلة التاريخ والمجتمع في جريانها المشدود إلى الزمان الخاص في انفتاحه على أزمنة التاريخ العام.

وقد وفق الباحث في بلورة مقالة طغى عليها **الهاجس المنهجي، وهاجس بناء الرأي على المعطيات التحليلية**، وشكلت هذه الخصائص جانب القوة في أبحاث هذا الكتاب، إضافة إلى **التماسك النصي، ومنحى الجدل والحوار المتسم بكثير من الوضوح والدقة**.

وإذا كنا نتفق مع الكاتب حول موضوعة **الجرأة وضرورتها في كل فلسفة مبدعة**، فإن سياق دفاعه عنها بالعودة إلى قراءة هوسرل للتأملات الديكارتية قد قلصت من الإيحاءات الهامة التي تحملها كلمة **الجرأة ومفهوم الجرأة المرادف للإبداع، والمستند إلى آلية النقد ومبدأ المغامرة، كما بينا آنفاً**. وبإمكان الباحث أن يستند إلى أمثلة أخرى تحافظ للمفهوم على شحنته الإيحائية القوية. ويمكن أن نشير هنا إلى **جرأة الموقف الفلسفي الأفلاطوني في علاقته بالإرث السوفسطائي وعلاقة ماركس بهجيل، وماركسية**

الفيلسوف الفرنسي التوسير في علاقتها بالدوغما الماركسية، وقراءة أركون للتراث الإسلامي، ومواقف العروي من التقليد الثقافي الإنتقائي المنزع السلفي في الفكر العربي المعاصر... إن الأمثلة المشار إليها تعيِّن مجالات أخرى لاستعمال أكثر إنتاجية لمفهوم الجرأة ودوره في تكسير ايقاع الرتابة في تاريخ الفكر وتاريخ الفكر الفلسفي بالذات.

وإذا كنا نتصور أن **الجرأة شجاعة واقدام، وفعل يروم التأسيس وإعادة التأسيس والبناء**، فإن نتائج الجرأة المتضمنة في الانتاج النظري الذي ولَّدته الأمثلة المذكورة في تاريخ الفكر الفلسفي هنا وهناك، يَدُل فعلا على حاجة الفكر العربي إلى **فضيلة الجرأة** باعتبارها وسيلة من الوسائل المساعدة على بناء الفكر الجديد، الفكر الذي يعي مغامرة إقدامه على الخلق عند مواجهته لسقف التقاليد المُعطِّلة لآلية الإبداع والإبتكار.

وفي هذا السياق يمكن أن نشير إلى **أن الافكار الإصلاحية في المجال السياسي العربي، والجدل القائم في الثقافة العربية المعاصرة في باب الموقف من التراث**، تشكل في ظروفنا الراهنة الجبهات التي يمكن أن ينشأ في إطارها **تجديد في مجال المقاربة الفلسفية**، فهي تستخدم أسلحة تاريخ الفلسفة المتمثلة في المفاهيم والأطروحات وأساليب الحجاج والبرهنة، وتتجه لفهم الواقع في مختلف أبعاده، وهذا الأمر يمكِّنها من بناء فكر فلسفي مطابق لأسئلة اللحظة التاريخية في غليانها القائم. وربما لهذا السبب تحفظنا على بعض أمثلة الكاتب التي اكتفى فيها بالوقوف على بعض مظاهر ما يمكن أن نسميه **الفلسفة الجامعية**، رغم أهمية هذه الأخيرة **في نقل وتعميم الموروث الفلسفي في فكرنا المعاصر**.

إننا نعتقد أن تيارات الفكر العربي المعاصر التي كانت دائما تستعين في مقاربة الواقع والفكر العربي **بالإستناد إلى دروس تاريخ الفلسفة وأدواتها**، قد عملت في نهاية التحليل **على تعميم جوانب من آليات الفعل الفلسفي في فكرنا وبصورة إلى أقرب إلى روح الإبداع المأمولة**.

8 ـ الكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1999

نصوص، محاور وأسئلة[*]

لا مفر من إعلان صعوبة إنجاز جرد عام للكتاب الفلسفي الصادر في المغرب سنة 1999، هناك صعوبات نظرية متعددة تحول دون هذا الإنجاز بمواصفات التقصي الدقيق، والإستعراض التام والشامل. كما أن هناك عوائق تقنية وسائطية لا حصر لها تجعل هذه المهمة عسيرة إن لم تكن ممتنعة التحقيق.

أما الصعوبات النظرية فتتمثل في التغيير الذي لحق الكتابة الفلسفية في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث لم تعد هذه الكتابة تتمتع بصورة نمطية محددة ودقيقة؛ وبموازاة ذلك، انتشرت المفاهيم الفلسفية وأصبحت متداولة داخل مجالات معرفية متعددة. كما أن الاهتمامات الفلسفية الواسعة بمجال البحث في الإنسانيات وتاريخ الأفكار والفنون والرموز والعلامات، ساهمت بدورها في إنتاج نصوص مخترقة لكل تنميط أو تصنيف مغلق.

وإذا كانت المعطيات المذكورة قد وسعت بصورة غير مباشرة دائرة تداول المنتوج الفلسفي (المفاهيم والأطروحات وطرق الاستدلال)، فإنها قد أدت في الوقت نفسه إلى بلورة آفاق كبيرة في البحث الفلسفي تتجاوز التنميط الأحادي النمذجة، والأحادي التخصص والمقاربة، وهو ما أصبح يتطلب في نظرنا المعاينة والمواكبة قصد بناء عمليات في التركيب النظري المتجه للإحاطة بمختلف أوجه ومظاهر هذه التحولات وتحديد سماتها الجديدة.

تنطبق هذه الملاحظة المتعلقة بالكتابة الفلسفية المعاصرة على المنتوج الفكري

(*) أعد هذا المقال في إطار مشروع مجلة الثقافة المغربية الهادف إلى بناء حصيلة سنة 1999 في مجال الفكر الفلسفي المغربي وقد نشر بالمجلة المذكورة عدد 17 سنة 2000 صفحات (5 - 17).

الفلسفي المتبلور في الثقافة المغربية في العقود الأخيرة، ذلك أننا نستطيع معاينة أشكال من التقاطع الفكري في النصوص المنتَجَة في دائرة هذه الثقافة. ففي مجال النقد الأدبي ومجال الدراسات الإنسانية في اللسانيات والسميائيات والسوسيولوجيا، وفي باب مقاربة الظواهر التراثية، تحضر كثير من المفاهيم الفلسفية للمساهمة في ترتيب معطيات النظر، وبناء وسائل الاستدلال والبرهان، كما تحضر معطيات أخرى من التاريخ والمجتمع والسياسة، وهو الأمر الذي يمنح نصوص الفكر المغربي امتياز المسعى التركيبي المتشبع بأدوات في الفهم والإنتاج تشير إلى التداخلات القائمة بين مجالات تخصصية مختلفة، ولعلنا لانكون مجازفين إذا ما اعتبرنا أن نصوصاً كثيرة تنتمي إلى فضاءات معرفية مختلفة تتضمن بصورة أو بأخرى مستويات من القول الفلسفي.

فكيف يمكن بناءً على ما سبق تعيين حدود فاصلة ونهائية للقول الفلسفي، وللكتاب الفلسفي في الفكر المغربي خلال سنة واحدة؟.

أما الصعوبات التقنية المرتبطة بغياب الأدوات والوسائط المساعدة على عملية إنجاز جرد شامل فيمكن الإشارة إلى بعضها في النقط الآتية:

1 - لا توجد نشرات تعنى بتقديم تقارير جزئية أو مفصلة عن الإصدارات الجديدة من الكتب، انطلاقاً من تصنيف موضوعٍ بناءً على معايير محددة ومعلنة، بل إن الصحافة الثقافية في المغرب لا تهتم فيِ الأغلب الأعم وبصورة منهجية متواصلة بالكتاب المغربي، سواء في مستوى التعريف الأوَّلي به، أو في مستوى تقديمه ومناقشته. وهناك كتب هامة تصدر بين الحين والآخر وفي مجالات معرفية متعددة، لا تجد من يعتني بها في المستوى الإعلامي، بما يكشف عن منجزاتها في مجال المعرفة، ويوضح حدود وأبعاد هذه المنجزات.

2 - لا نتوفر على نشرة متخصصة في حقول العلوم الإنسانية المختلفة، تواكب وتغطي مستجدات الكتاب في هذه الحقول، وذلك رغم وجود جمعيات ومؤسسات ومختبرات بحثية متعددة، بل ووجود مراكز بحث جامعية يفترض أن يكون من بين مهامها رصد الكتاب بتصنيفه ومعاينة معطياته بالمتابعة والدراسة والتحليل والنقد.

إننا نعتقد أن الصعوبات المذكورة تحول دون إنجاز جرد شامل للمنتوج الفلسفي الصادر خلال سنة 99 في المغرب، إلا أنها لا تمنع القيام بجهد آخر يتجه لإصابة الهدف نفسه بوسائل أخرى وبتوسط تصور لا يعنى بالإستعراض ذي الطبيعة الكمية الإحصائية، رغم أهميته في رصد درجات التحول والتغير، قدر ما يتجه مباشرة للتفكير

في إشكالات درس الفلسفة من خلال بعض المؤلفات الجديدة التي تمكنًا من الإطلاع عليها خلال السنة المنصرمة، مع محاولة لإنشاء بعض الأسئلة حول هذه النصوص وحول الإشكاليات الفكرية الكبرى التي تندرج في إطارها وتساهم في تطويرها.

الفكر الفلسفي في المغرب: محاور وإشكالات

تتميز سنة 99 في إطار التقويم الزمني الوضعي بكونها سنة انتقالية فهي تختتم العقد التاسع من القرن العشرين، وتضعنا على أبواب تدشين قرن جديد. وهي بهذه الصفة المزدوجة بالذات تشكل مناسبةً للتفكير فيما هو أبعد منها، أي فيما هو أسبق منها، وكذا في الأعوام والعقود التي ستليها. . فلا يمكن الإهتمام بالكتاب الفلسفي في السنة الماضية خارج تقاليد الكتابة الفلسفية المغربية كما تبلورت وترسخت خلال الربع الأخير من هذا القرن، الذي يعتبر في نظرنا محطة أساسية في إطار تطور كم وكيف هذه الكتابة. إن سنة 99 تعتبر إذن جزءاً من سياق زمني أوسع، ونحن نفترض بناء على التوضيح السابق أن الكتاب الفلسفي الذي صدر في إطارها يندرج ضمن أفق في الفكر يرتبط بالسياق المذكور كما يرتبط بالمدى الزمني المفتوح الذي يتجاوزه.

إن متابعتنا لهذا الكتاب، وانطلاقاً من الأوليات التي ذكرن، جعلتنا نقف على أبرز المحاور التي استقطبت وما تزال تستقطب مجال النظر الفلسفي في المغرب. يتعلق الأمر بالتفكير في الحداثة والبحث في التراث، حيث تبلوت موضوعات لاحصر لها. ومعنى هذا أن انخراط الفاعلين في حقل الدراسات الفلسفية وفي تاريخ الفلسفة يتميز بنوع من الحرص على الإنطلاق من أسئلة المحلي والخصوصي في مستواهما الفلسفي، إلى جانب الإستفادة والتعلم من تاريخ الفلسفة العام، أي الإستفادة من منتوجه النصي، وأسئلته ومفاهيمه عند بناء الموضوعات الفلسفية، أو الموضوعات المرتبطة بمجال الفكر الفلسفي بمعناه الواسع.

ففي إطار محور التفكير في الحداثة والتحديث، نعثر على مجموعة من الأبحاث والدراسات التي تفكر في الظواهر السياسية والظواهر التاريخية، والقضايا المعرفية والعلمية، وفي إطاره أيضاً نجد أبحاثاً أخرى تتجه لإعادة بناء المنتوج التراثي العربي الإسلامي ضمن التفكير في الإصلاح للبحث في سبل وتجاوز مظاهر التأخر التاريخي السائدة.

إن الخلفيات الموجهة إذن للإنتاج الفلسفي المغربي، رغم أنها تحاول استثمار

معطيات وجوانب متعددة من منتوج تاريخ الفلسفة، إلا أنها تظل مرهونة **بالإشكالات الكبرى التي ترتبط بمحور الحداثة**، ومعنى هذا أن الفكر الفلسفي في المغرب لم يتخلص بعد من الأسئلة التي تولدت في الفكر العربي منذ ما يزيد عن قرن من الزمان.

لقد عرفت وتيرة الإنتاج النظري الفلسفي في مغرب الربع الأخير من القرن العشرين تحولاً لا يمكن إنكاره، وقد أثمر هذا التحول جملة من النصوص القوية والمؤشرة على تحولات هامة في **باب تطور الفكر الفلسفي وتطور محتواه**، إلا أن هذه النصوص لم تتجاوز عتبة استمرار التفكير في الإشكالات والمحاور التي ذكرنا.

صحيح أن مبررات وأسباب الإستمرارية في تاريخ الفكر تعد مسألةً مرتبطة بالتاريخ العام، أي مرتبطة بما يتجاوز إرادة الأشخاص المنتجين وطموحاتهم، إلا أنها ترتبط في نظرنا أيضاً **بتصور محدد لوظيفة الفكر في التاريخ**، وهو ما سنعود إلى توضيحه بعد استعراضنا المختزل لعينة من النصوص الفلسفية التي تندرج كما أسلفنا في إطار محور التفكير في الحداثة وما يرتبط به من موضوعات تتجه للبحث **في كيفيات المواءمة بين الماضي والحاضر والمستقبل**.

التفكير في الحداثة والتحديث

تواصل كثير من نصوص الفكر الفلسفي المغربي الصادرة سنة 99 التفكير في إشكالية الحداثة باعتبارها **مسألة فلسفية وتاريخية** في الوقت نفسه، ورغم أنها لا تتناول هذه الإشكالية بصورة مباشرة فإن أهدافها البعيدة **تروم إنتاج ما يساهم في تدعيم الفكر الحداثي بصور وأشكال متعددة**.

بل إن النصوص التي تعلن عداءها لنمط من أنماط الحداثة **بهدف إنجاز مهمة التأصيل والإبداع، وتحرير العقول من التبعية**، تغذي بدورها الجدل التاريخي القائم حول موضوع الحداثة والإجتهاد، وتولِّد معطيات **مُخصِبَة ومطوِّرة لمجال الفكر**.

أما النصوص التي سنقف عندها على سبيل التمثيل فهي:

1 - **الإسلام والتاريخ، محاولة ابستمولوجية** لعبد الله العروي

2 - **القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل** لطه عبد الرحمن

3 - **الإستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العلمية** لبناصر البوعزاتي

4 - **ميثولوجيا الواقع** لعبد السلام بنعبد العالي

5 - **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر** لسالم يفوت

6 - **في تشريح أصول الإستبداد** لكمال عبد اللطيف

7 - **الكليات في الطب** لابن رشد، تقديم محمد عابد الجابري

1 - الإسلام والتاريخ، محاولة ابستمولوجية(*)

يقدم الأستاذ عبد الله العروي في عمله الصادر باللغة الفرنسية أبرز القضايا التي عالجها في كتابه الصادر باللغة العربية في مطلع التسعينات في جزأين بعنوان: **«مفهوم التاريخ، محاولة ابستمولوجية»**، وهو يضم مجموعة من المحاضرات ألقاها الباحث في معهد العالم العربي بباريز سنة 97، وحاول من خلالها تحليل **علاقة التاريخ بالاسطوغرافيا وعلم الكلام، والسوسيولوجيا، والتقليد، والنزعة التاريخانية.**

ورغم **المنحى الإبستمولوجي** البارز في طريقة بناء الباحث لموضوعات وأسئلة هذا الكتاب، فإن الفلسفة الثاوية خلف عملية البناء المذكورة ظلت تحمل بوضوح المواقف والإختيارات الفكرية الكبرى للباحث، ونقصد بذلك **مواقفه المعروفة من التأخر التاريخي، من التراث والحداثة، ومن إشكالية النهضة العربية.**

لا يهتم البحث بموضوع **الإسلام في التاريخ**، قدر ما يتجه إلى محاولة **تأمل مفهوم التاريخ في التقليد الثقافي الإسلامي**، مبرزاً صلات الوصل القائمة بين موضوع التاريخ وموضوعات الفقه والكلام والحكمة الدينية لتعيين مظاهر قصور الوعي التاريخي في الفكر الإسلامي.

وقد توقف الباحث أمام **مشكل التصنيف ومشكل القياس ثم مشكل البداية أو البدء**، وهو الأمر الذي سمح له أثناء عمليات البحث بالإنتقال من مستوى المسعى الإبستمولوجي إلى مستوى المقاربة المنفتحة على **أنتربولوجيا الثقافة الإسلامية.**

يتجه العمل في هذ المصنف التركيبي إلى إضاءة أمرين اثنين:

أولهما يتعلق مباشرة بموضوع **المنهج في التاريخ في علاقته بمناهج المعارف والعلوم الأخرى** التي تشكلت في مجال الثقافة الإسلامية والثقافة العالمية. والبحث في المنهج يؤدي بالضرورة وكما جاء في سياق هذا العمل إلى مسألة التفكير في البداية والنهاية أي **التفكير في الزمان.**

(*) Islam et Histoire, Essai d'épistémologie ED Albin Michel Paris 99.

وثانيهما يرتبط بالجدل القائم اليوم في العالم العربي حول **التراث والحداثة**، وهذا الجدل يرتبط بدوره في نظر العروي **بتصورات معينة للتاريخ**.

من هنا تأتي **أهمية المقاربة الابستمولوجية**، فهي تمكننا من **نقد التأليف التاريخي الكلاسيكي**، **ونقد المنتوجات الإيديولوجية المعاصرة**، في الجوانب المحدِّدة لتصوراتها التاريخية، التي تستند بوعي أو بدون وعي إلى فلسفة معينة في التاريخ.

تتقاطع إذن في الكتاب لغتان، **لغة التقصي الإبستمولوجي** التي تفكر كما قلنا في قواعد المنهج وأسئلته الكبرى (نقد كارل بوبر ونقد النزعة الوضعية) لكشف أبعادها الفيلولوجية والدينية والكلامية والفقهية، وهي الأبعاد التي تستحضرها **التاريخيات الإسلامية**. وفي هذا السياق يقدم الباحث ملاحظات عديدة وخلال مختلف فصول كتابه حول الأدوات المفهومية للمؤرخ. أما اللغة الثانية التي نعتقد أنها لعبت أيضاً دور الموجه لروح هذا العمل **فقد تبلورت في مقدمات وخلاصات الفصول** كما عملت المقدمة العامة للكتاب على الإشارة إليها بوضوح، وذلك عند تمييز الباحث فيها بين تصورين للزمان وللحقيقة، **التصور النسبي والتصور المطلق**، وتأثير هذين التصورين في المجتمع، **وهذه اللغة تبرز العلاقة الوثيقة بين هذا الكتاب والمشروع الفكري الكبير للمؤلف**.

يدافع الكتاب في نهاية التحليل ومن خلال **قراءة منهجية مقارنة** بين مختلف أنماط الكتابة التاريخية كما تبلورت في التراث الإسلامي، على **أهمية الوعي التاريخي مدافعاً عن التاريخانية**، **ومعتبراً أن كل نفي لها أو اعتراض على نجاعتها في الواقع الراهن سيخضعنا للقضاء والقدر**.

2 - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل(*)

يشكل هذا الكتاب الجزء الثاني من المشروع الفلسفي الذي يقوم الأستاذ طه عبد الرحمن ببنائه وتركيبه. وعنوان المشروع هو: **فقه الفلسفة**، وعنوان جزئه الأول **الفلسفة والترجمة**.

يبدو المشروع أشبه ما يكون بمغامرة جريئة تتجه لتركيب تصورات ومواقف وبناء معطيات نظرية متسمة بكثير من الجهد المشفوع بطموح كبير **لتأسيس نظر فلسفي مبدع ومستقل**.

(*) المركز الثقافي العربي، بيروت 99.

ينطلق الباحث في التمهيد الذي قدم به لكتابه من برنامج بحثي يتوخى منه حسب تعبيره «**تحرير القول الفلسفي» في العالم العربي من أسر الجمود والتقليد والتبعية، وذلك بإنشاء مقاربة تأصيلية** أو لنقل مثله **مقاربة تأثيلية**، أي مقاربة اجتهادية لاتكتفي بالإعتماد على الجاهز من النظر الفلسفي كما تبلوره مشاريع الفكر الفلسفي هنا وهناك، بل العمل على **ابتكار طريق خاص في النظر**، طريق يعتمد أقوم السبل المساعدة على التأسيس الفلسفي الخلاق والمبدع.

جاء التمهيد المحدُد لمجال النظر والتأمل في هذا الكتاب سجالياً، خاصم فيه الباحث المفكرين الذين يعتقد أنهم أخطأوا الطريق باستعارتهم للُغات والمفاهيم والمنظومات دون أدنى استعمال للكفاءة النظرية الذاتية.

ينتقد الباحث إذن بعض المقاربات التراثية، كما **ينتقد المقاربات المدافعة عن الحداثة بهدف إبراز الطابع الإجتهادي التأصيلي الذي يتبناه كأسلوب في البناء الفلسفي الخلاق والمبتكر**، وقد جاءت سجالاته مشحونة بجهد في البرهان يفوق حجم القضايا التي كان يرد عليها، وهو الأمر الذي يكشف عن حماسة بحثية محمودة في ذاتها رغم محدودية نتائجها **وذلك بحكم تقاطع المواقف والمواقع وتباعد الضفاف**

ينقسم كتاب القول الفلسفي إلى ثلاثة أبواب كبرى تتمم بعضها وتتجه لبلوغ مقصد معين.

الباب الأول : في أركان وأسس التأثيل المفهومي

الباب الثاني : في آليات التأثيل

الباب الثالث : نماذج التأثيل

واضح إذن أننا أمام بناء متماسك، بناء يؤسس سابقه لاحقه **من الأسس والأصول، إلى الآليات والوسائل، إلى النماذج التمثيلية (تطبيقات).**

في الباب الأول، يبحث الكاتب **خصوصية بيان القول الفلسفي**، من خلال مقارنته ببيان كل من **القول العلمي والقول الأدبي**. أما النتيجة المركزية لهذا المبحث فيمكن إيجازها بكثير من الإختزال كما يلي: **يجمع القول الفلسفي بين العبارة والإشارة في الوقت الذي يحتفظ فيه القول الأدبي بالإشارة ويصرف العبارة، ويقوم القول العلمي بالإحتفاظ بالعبارة ليصرف الإشارة، وهو عكس ما نجده في البيان الأدبي.**

إن النتيجة التي سقنا في جمل جامعةٍ في الفقرة السابقة لاتفي بالغرض، ولا توضح الجهد الكبير الذي بذله الباحث وهو ينجز في حدود 120 صفحة (حجم الباب

الأول) ما يمكن أن نسميه دون مبالغة مساهمة نظرية في البناء المنطقي المحبوك والمسبوك بعناية والمتراص بكثير من الحرص على الدقة والنسقية والإحكام اللفظي والنظري.

نواجه إذن في هذا الباب محاولةً لبناء فعل التفلسف كفعل نظري تؤسسه كفاءة اللغة البانية وكفاءة المنطق، أي كفاءة التوليد اللغوي الخلاق والبناء الإستدلالي المنتِج.

أما الباب الثاني فموضوعه التأصيل اللغوي والتأثيل التقابلي. وقد سعى فيه الباحث اعتماداً على مراجعته لبعض الأصول الفلسفية الكلاسيكية (أفلاطون وديكارت) إلى بناء تصور محدد لآليات إنتاج القول الفلسفي. فمن خلال رجوعه إلى محاورتي اقراطيلوس والجمهورية وتوقفِه عند بعض المفاهيم الأساسية في القول الفلسفي الديكارتي مثل الوضوح والحقيقة والحدس واليقين، حاول إبراز أهمية اللغة في بناء بيان القول الفلسفي الجامع بين العبارة والإشارة.

وقد توقف في هذا الباب أمام ظاهرة الإجتثات في المفهوم الفلسفي العربي، مفصلاً القول في ظاهرة العبارة الفلسفية القلقة باعتبارها سمةً من السمات المحددة لنمط الكتابة الفلسفية كما نشأت في عصورنا الوسطى، وكما هي متواصلة في كتابتنا الفلسفية إلى حدود لحظتنا الراهنة.

أما في مجال التأصيل التقابلي فقد تناول بالبحث أهمية المقابلة باعتبارها قاعدة خطابية تفيد المباينة والمماثلة، منطلقاً من اعتبار أن التمكن الإستدلالي للمفهوم الفلسفي يمنحه الخصائص الآتية:

1 - الحجاج أو قوة الإقناع.

2 - الإنتاج أو قوة الإبداع.

3 - الاكتمالية أو قوة الإتساع.

ومرة أخرى نجد في هذا الباب نفس مقومات الباب الأول، اعتماد اللغة والمنطق كأسس مساعدة على التأصيل، أسس محددة للأصول وبانية للآليات والوسائل.

أما الباب الثالث، ويتضمن نماذج وأمثلة تطبيقية معبرة عن كفاءة النموذج النظري الذي حدد الباحث أصول وآليات اشتغاله في الباب الأول والثاني، فقد جاء محتوياً على قراءة لنصوص فيلسوفين معاصرين هما هيدجر ودولوز، وتضمن كذلك إشارات

تعبر عن وجهة نظر الباحث في الترجمة وهو ما يعد تتميماً لما جاء في مصنفه الأول من نقد الفلسفة.

نحن إذن في هذا العمل نواجه نصاً مبنياً بكفاءة لغوية منطقية عجيبة، **والعجب هنا يرادف النُدرة**، فنحن لا نستطيع العثور في الفكر الفلسفي المعاصر مشرقاً ومغرباً على مغامرة فكرية مماثلة لما ينجز طه عبد الرحمن في الفكر العربي المعاصر.

يوجز الباحث غايته البعيدة من وراء هذا النص ومن وراء مشروعه ككل **في الدفع بالمتلقى العربي إلى التفلسف بالطريقة نفسها، أي توظيف المخزون اللغوي والكفاءة المنطقية في مجال ابتكار المفهوم والعبارة لبناء التصورات والأقوال الفلسفية.**

ويعكس هذا العمل جوانب من تفاصيل العملية الفلسفية التقنية التي ينجز الفيلسوف في غمرة انشغاله بعمليات نحث وتصنيع مصطلحات ومفاهيم وطرق استدلال القول الفلسفي.

لايكتفي هذا العمل إذن بنقد المقلدين والتابعين من **دعاة الحداثة، ومن التراثيين الذين يقرأون التراث بهدف أدلجته**، بل إن ممارسته تقدم الدليل على نمط آخر من **الممارسة الفلسفية المجتهدة**، وهي ممارسة تدعو **إلى الإستقلال الفلسفي المبدع**.

لكن هذا العمل المشحون بكثير من الجرأة، والمعبر عن جهد في الكتابة لايمكن أن ينكر، **يطرح أسئلة متعددة أسئلة تتعلق بمادة المنتوج الفلسفي المتضمَّن فيه وعلاقتها بدروس ومكاسب تاريخ الفلسفة في صيرورته المتواصلة وبمعناه العام والواسع**، وأخرى **تتعلق بالخلفيات النظرية المحددة لآليات الإنتاج الفلسفي في حدودها اللغوية والمنطقية**. وثالثة **تخص الغاية البعيدة من المشروع**، وهو الأمر الذي يتطلب مناقشةً مستفيضة لانعتقد أن السياق الحالي يسمح بها إضافة إلى أن المشروع الفكري للكاتب لم يكتمل بعد . .

3 - الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العلمية(*)

يتميز هذا البحث بمسعاه الشمولي البارز، وهو في العمق مقاربة إبستمولوجية تستعين في تركيب وبناء تصوراتها بمعطيات معرفية متنوعة، **من المنطق إلى تاريخ العلوم والأفكار والفنون، إلى فلسفة العلوم، إلى النظريات العلمية الكبرى، والتيارات الفلسفية المرتبطة بمجال الممارسة العلمية.**

يحرص الباحث أثناء التحليل وخلال استعراضه للمواقف المختلفة أو نقدها على

(*) المركز الثقافي العربي، دار الأمان، بيروت 99 .

التشبث بفضيلة الاحتراس في إصدار الأحكام، مع محاولة متواصلة لدعم مواقفه بالحجج المتعذدة التي تكفل لتصوراته البناء المتماسك.

لم تكن المهمة التي اتجه الباحث لبلوغها في هذا المصنف سهلةً، إلا أن المرجعية المعتمدة في المجال المبحوث سمحت للكاتب بتقديم مادة غنية، رغم اتساع الموضوع، ولا محدودية إطاره الزماني.

ينقسم العمل إلى ثلاثة أقسام كبرى، معنونة كما يلي:

1 - في بداهة المقام.

2 - النظرية والتجربة.

3 - بنائية الإستدلال العلمي.

في القسم الأول، ينتقد الباحث **الأسس الابستمولوجية للمقاربة المنطقية للمعرفة العلمية**، مبرزاً أوجه قصور الصياغة الصورية للإستدلال بالإعتماد على أمثلة من تاريخ العلم. وقد استند في ذلك إلى مبدأين كبيرين: أولهما **أن المعرفة العلمية عبارة عن عملية تشكلٍ نظري متواصلة**، وثانيهما **تفاعل هذه المعرفة مع مستويات معرفية أخرى مثل الميتافيزيقا والمعتقدات.**

أما القسم الثاني، فيعالج **إشكالية علاقة النظرية بالتجربة**، مع التركيز على فحص **آلية الإستقراء من الزاوية المنطقية والزاوية الإبستمولوجية.**

ويعتمد الباحث في نقده للإستقراء، وفحص ومراجعة بدائله، على منطلقه الأساس في هذا العمل، نقصد بذلك مسألة نظره **إلى البناء العلمي في تفاعله الدينامي مع مختلف أنشطة الفكر الأخرى، أي مع الفاعلية النظرية للإنسان.**

ويتوخى العمل من خلال النقد المذكور مقاربة **سيرورة تكون المفاهيم في علاقتها بالنشاط الإدراكي للإنسان**، لإبراز عدم وجود معرفة علمية نقية، وكذا عدم وجود نمط كوني وثابت للتعقل، فكل مكونات النشاط الذهني مندمجة ومترابطة بدرجات معينة، وما يميز **موضوعية العلم هو نسبيته المنتِجة والخلاقة**، أي **«حركيته النقدية الداخلية»**، التي لا تتوفر في الأنشطة الثقافية الأخرى.

يناقش الباحث في القسم الثالث **إشكاليات الموضوعية والواقعية والمنطقية في ضوء البحث التاريخي**، المهتم بتكون البناءات العلمية، مع مراجعة نقدية لتصورات توماس كون المتداولة في هذا الباب، وخاصة تفسيره **لانجازات كوبرنيك في مجال الفلك.** كما يُفكر في موضوع تفاعل المعارف البشرية وتداخل مستويات [illegible] والبناء

فيها، مع محاولة لتوضيح أن التفاعل القائم بين مجالات المعرفة العلمية المختلفة لا يتنافى ولا يتناقض مع مبدأ **الإستقلال النسبي لهذه الميادين.**

تتبين من خلال الفقرات المختزلة والمكثفة التي حاولنا من خلالها **تقديم أبرز محاور ومفاصل الكتاب** أننا أمام عمل يروم الوقوف على خصائص ومميزات العقلية العلمية، وقد حاول الباحث من خلال سند مرجعي متنوعٍ لغةً وموضوعاً ونظريةً أن يقترب من موضوعه مسلحاً باحتياطات نظرية ومنهجية تدلُ على كفاءة في البحث تعي حدودها ومراميها، فأنتج في النهاية **عملاً موسوعياً** برهن فيه على ثلاث نتائج كبرى نجملها فيما يلي:

1 -**أن ميزة المعرفة العلمية الكبرى تتمثل في وعيها بمحدودية تفسيراتها** وبتقيد هذه التفسيرات بمجالها التجريبي الخاص.

2 - المعرفة العلمية عبارة **عن عملية بناء لنماذج نظرية بواسطة ترتيب الموضوع، وإنشاء الآليات الكفيلة بِمَفْهَمَةِ المجال التجريبي وإخضاعه لأطرها النظرية.**

3 -**التقدم في المعرفة العلمية تراكمي بنائي.**

يتوصل البحث إلى النتائج المذكورة من خلال **عمليات في التحليل والنقد والإستدلال،** بل لنقل من خلال عمليات متواصلةٍ في البناء المستند إلى قواعد البحث المرتبة للمعطيات، والواعية كما قلنا بحدود خطواتها داخل مجال متسع في الزمان وفي تنوع المعطيات.

ونستطيع القول **إن الخلفيات الفلسفية المحايثة للنتائج المذكورة تدعم تصورات معينة للتاريخ وللفاعلية العلمية للإنسان داخل التاريخ،** وهو الأمر الذي يسند بطريقته الخاصة اختيارات في الفكر وفي المعرفة تلتقي مع تصورات أخرى سواء في **مخاصمتها للتصورات النقيضة، أو في دعمها لأفق في النظر سيجد فيها ما يسعفه بتأصيل تصوراته وتطويرها،** ونقصد بذلك **أفق الدفاع عن النسبي في التاريخ وفي تاريخ المعرفة العلمية بالذات.**

4 - ميثولوجيا الواقع(*)

يواصل الأستاذ بنعبد العالي في هذا الكتاب **تجربة جديدة في مجال الكتابة،** ابتدأها سنة 1941 بنص **«ثقافة الأذن والعين»،** ثم نص **«بين بين»** سنة 96 .

(*) دار توبقال البيضاء 1999 .

لاتنتج نصوص الكتب المذكورة المقالة البحثية في قضايا الفكر الفلسفي، ولا تتجه لإعادة ترتيب معطيات المفاهيم والنظريات والأسئلة الفلسفية كما تنشأ وتتشكل في تاريخ الفلسفة، قدر ما تتجه لالتقاط علامات خارج حدود المعارف والتخصصات بعدة فلسفية وجهار مفاهيمي يرتبطان بتصورات فلسفية محددة، بهدف الإشارة والتلميح للتشهير بالبلبلة الفكرية الجارية في العالم، خارج إطار المواقف الأخلاقية، أو المبادىء الإيديولوجية، أو المعارك القائمة في الواقع أو في مجال الفكر.

هل نستطيع الحديث في هذه النصوص عن شطحات عابرة؟ أو عن أصوات مغمغمة؟ أم أن الغمغمة المفصِحة في هذه النصوص تروم ببيانها الكاشف فضح المستور، وبناء المفارق، والدفاع عن المقنَّع؟ هل تتجه لأسطرة الواقع؟ أم أنها تعلن كشفها لواقع الأساطير والأقنعة؟

لنذكُر أولاً أن الكتاب يلتقط قضايا متنوعة ذهنية تاريخية، فكرية، سلوكية، ظواهر تنتمي إلى تخوم فضاءات معرفية مجتمعية نفسية أيديولوجية إعلامية متعددة، وبقدر ما تتقاطع هذه الموضوعات (80 مقالة بحجم 300 كلمة في كل مقالة) تلتقي وتترابط في جدلية حية، ويفصل بعضها القول في البعض الآخر.

لنقرأ من عناوين الكتاب العناوين الآتية:

مجتمع الفرجة، مجتمع مرايا، الوثوقية والنقد، الجد والهزل، في ذم البداهات، نقد العقل الغذائي، الحنين إلى البدايات، السؤال والجواب، ثقافة الحبيب، عالمنا، عالم أوهامنا إلخ

يمكن أن نقول إن قوة نصوص الكتاب تأتي أولاً من استعمالها للغة مقتصدة، لغة تستحضر مفاهيم وتخبىء أخرى، تستحضر أسماء وتلغي أخرى، لكنها في النهاية تكتفي بالإشارة. إن الحضور والغياب في النص إشارة داخل العبارة لا أقل ولا أكثر.

يكتشف المتابع لهذا الإنتاج أن النص فيه يتميز بالتكرارية، إلا أن هذه الصفة لا تقلل من قيمته، ثم إن التطابق والتشابه والتكرار يعكسان في النص عملية ملتبسة ومعقدة في الواقع وفي الفكر، وقد يتحول ما يبدو شبهاً وتطابقاً إلى مجرد اشتباه أو شبهة ترفع أثناء التفكير في التاريخ وفي علاقة الكتاب بالتاريخ.

يلجأ الكاتب إلى الصور وإلى التصوير، إنه يرسم لوحات، ويوقع إيقاعات تكسر وتائر صوتية، لونية، نصية، جارية، مثلها في ذلك مثل وتيرة الإيقاع الموسيقي التي ترتفع لتنخفض، وتنخفض لتزداد ارتفاعاً، ولهذا يشعر القارىء أنه رغم الأبعاد الإنتقادية

التي تتخذها هذ المحاولات من بعض القضايا الواقعية أو الفكرية المجتمعية، إلا أن غاية الكاتب في نظرنا تتمثل في مسعاه الكتابي الذي تحول إلى عادة جملية، لكنها مثل كل العادات الجميلة مهددة بحاجز السقف الذي يقع خارج كل الأسقف، حيث العراء مسكن الفن وفضاء الإيقاع المفتوح، إيقاع النصوص التي تكتب وتعاد كتابتها باستمرار

5 - المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر(*)

يقدم الأستاذ سالم يفوت في هذا الكتاب ثلاثة أبحاث تبدو في الظاهر مختلفة عن بعضها البعض، لأنها تقارب إشكاليات لايجمعها سوى انتظامها داخل مسار الفكر الفلسفي المعاصر. ويتعلق الأمر ببحث النظام الفلسفي الجديد، وبحث مفهوم المؤلف في الفكر المعاصر، ثم مسألة التقنية في فكر هابرماس. إلا أن قراءة هذه الأبحاث توصل القارىء إلى معاينة بعض إشكالات درس الفلسفة المعاصرة. ويشكل البحث الثاني المساهمة المركزية في النص حيث يتناول الدارس موضوع «مفهوم المؤلف في الثقافة الغربية المعاصرة»، مستدعياً مجموعة من الأمثلة المنتمية إلى مجالات فكرية متنوعة، مثل أرطو وموريس بلانشو وورولان بارط.

يهتم الباحث في المقال الأول بروح الفلسفة المعاصرة، محاولاً إبراز أهم سماتها وذلك بتحليله للعناصر الآتية:

1 - تجاوز الميتافيزيقا.

2 - الزمان والتاريخ.

3 - مراجعة مفهوم الحقيقة.

4 - الممارسة الفلسفية.

وسواء في البحث الأول أو في البحث الثاني، نلاحظ حضور أسئلة الفكر العربي المعاصر، حيث يفكر الباحث في أسئلة الكتابة الفلسفية المعاصرة خارج التقسيمات الأيديولوجية والجغرافية المعهودة.

إن قيمة الجهد المبذول في هذا العمل تتمثل في نظرنا في كونه يقدم بعض خلاصات تجربة الكاتب في مجال العناية بإشكالات ودروس الفلسفة المعاصرة بمختلف أبعادها، إضافة إلى تكوينه في مجال الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم حيث يتم تأسيس وبناء الأبحاث على خلفية نظرية محددة.

(*) دار توبقال البيضاء 1999 .

ان كتاب **المناجي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر** يقدم جهود باحث مهتم بإشكالات الفلسفة المعاصرة منذ ما يقرب من ربع قرن من الزمان حيث اشتغل في نهاية السبعينات **ببنيوية ليفي ستروس**، . كما اشتغل **بقضايا البحث الإبستمولوجي** ثم عمل بعد ذلك على ترجمة بعض نصوص ميشيل فوكو ودولوز وهو الأمر الذي يشعر قارىء نصوص كتابه الأخير أنه أمام خلاصات يستثمر فيها صاحبها جهود سنوات متواصلة في البحث الفلسفي المعاصر.

6 - في تشريح أصول الاستبداد(*)

يتجه هذا الكتاب لقراءة الخطاب السياسي في الإسلام، بل إنه يقرأ أساساً خطاب الآداب السلطانية منطلقاً من **عيّنة نصية تغطي مجال التاريخ الإسلامي العام**، تاريخ الدولة والدويلات السلطانية في الإسلام، متوقفاً أمام ما يزيد عن خمسين نصاً تنتمي إلى أزمنة مختلفة.

يُمكّن الاطلاع على هذا العمل من معرفة المحددات الأساسية التي تم ترتيب المعطيات في إطارها، نقصد بذلك **النتائج والخلاصات وطريقة العمل**. فقد أعلن الباحث في بداية بحثه أنه ينظر إلى الآداب السلطانية في إطار المرجعيات النظرية والتاريخية التي تحكمت **في نظام القول السياسي في الإسلام**، وذلك بناء على قاعدة نظرية كبرى تسلم **بأن هذا النظام لا ينفصل عن تاريخ الفكر السياسي والفلسفة السياسية كما تبلورت في التاريخ الإنساني العام**.

وقد استعان الكاتب في عملية البحث والتحليل بمجموعة من المفاهيم المرتبطة **بمجال الفلسفة المعاصرة ومجال العلوم الإنسانية**، مما مكنه من استرجاع محتويات النصوص السياسية المدروسة وإعادة تعقلها وبنائها في ضوء **جدلية التاريخ الحية والمتواصلة**.

يقدم هذا العمل **حفريات في تشريح أصول الثقافة السياسية السلطانية**، وهو **لايقدمها بصورة تحليلية خالصة**، بل إنه يحاول **إعادة إنتاجها في ضوء خطاطة منهجية محددة**، **يتعلق الأمر بنمذجة في التحليل تم تركيبها بالتتابع الآتي**:

1 - في حدود الآداب السلطانية.

2 - في نظام الآداب السلطانية.

(*) دار الطليعة، بيروت 1999.

3 - في المحدودية التاريخية والنظرية للآداب السلطانية.

إن صرامة التبويب الذي تقدمه الخطاطة السابقة وهي تنتقل من البحث في الحدود إلى النظام إلى المحدودية، تجد في عملية التحليل وإعادة الترتيب والبناء المتبعة أثناء عمليات البحث والإنجاز ما يوضح أبعادها وخلفياتها، ويولد بعد ذلك نتائجها وخلاصاتها.

وهكذا يتجه البحث في باب الحدود إلى تشخيص العينة النصية المدروسة، ثم تعيين مرجعيتها مع محاولة لتنميط تعددها، والوقوف على آليات إنتاجها النصية.

أما الباب الثاني المتعلق بموضوع نظام الآداب السلطانية فقد عمل على بلورة أطروحة الكتاب، أي اتجه لتشريح أصول الإستبداد بتركيب مبادئه الفلسفية العامة ثم تحديد ملامحها وصورها بالتوقف على صورة السلطان والسلطة، وطبيعة التدبير السياسي في مستوياته المختلفة. وخلال خمسة فصول متتابعة في هذا الباب يقدم البحث محاولة في تفكيك وإعادة ترتيب محتوى الآداب السلطانية، مبرزاً حدود النظام في الخطاب وكاشفاً لعبة الأبهة والقناع، المجد والطاعة والقهر والطغيان ثم العناية والتدبير.

ينفتح الباب الثالث على خطاب الآداب السلطانية من زاوية الحاضر والمستقبل، حيث يتم التفكير في فصول هذا الباب في المحدودية النظرية والتاريخية لنصوص السياسة السلطانية، من خلال تفكيره في السقف الميتافيزيقي والأخلاقي المؤطر لها، ليصل في النهاية إلى تأكيد ارتباطها بالفكر السياسي ومبادىء الفلسفة السياسية السابقة على مشروع الحداثة كما تبلور في الفكر السياسي الحديث.

7 - الكليات في الطب لابن رشد(*)

يعتبر كتاب الكليات في الطب لابن رشد المؤلف الخامس ضمن سلسلة الكتب التي أشرف على إعدادها الأستاذ محمد عابد الجابري ضمن سلسلة التراث الفلسفي العربي التي يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية. ومن المعلوم أن المشرف على هذه السلسلة قد أصدر خلال سنة 98 مجموعة من أعمال ابن رشد إضافة إلى كتاب خاص حول فيلسوف قرطبة بعنوان: **ابن رشد، سيرة حياة وفكر** 1998 .

(*) سلسلة الكتاب الفلسفي، مؤلفات ابن رشد رقم 5، إشراف وتقديم محمد عابد الجابري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999 .

يهمنا من النص الصادر هذه السنة المقدمات والخلفيات الفلسفية التي وجهت إعادة إنتاجه، كما يهمنا أن نعرف من **خلاله المساهمة الرشدية في تطور المعرفة الطبية في تاريخ العلوم في عصورنا الوسطى**، وهو الأمر الذي عمل المشرف على برنامج الإصدار على توضيحه.

تعرِّف مقدمة الكتاب التحليلية بسياق الكتاب، فتربطه **بتاريخ الطب العربي**، بل إنها تعتبره **لحظة هامة من لحظات تاريخ الفكر العلمي في مجال الطب داخل الثقافة العربية**. كما توضح ارتباطه الشديد بمجال الفكر العلمي في مستواه النظري. ولعل الكتاب كما يشير الأستاذ الجابري "أول كتاب يطرح للنقاش موضوع التفكير العلمي في الطب".

إن الكليات في الطب كما يشير العنوان، تحيل مباشرة **إلى الأسس والمبادىء والمناهج، وهو ما يعني أننا أمام كتاب يفكر في قضايا فلسفة العلم**.

اعتنى ابن رشد في هذا الكتاب بموضوع **تصنيف العلوم وبيان مراتبها، كما حاول نقد الأسس التي كانت تقوم عليها المعرفة الطبية في زمانه**.

وقد اعتمد في بناء معطيات كلياته الطبية على مدرسة أبو قراط ومدرسة جالينوس، وهما المدرستان اللتان اعتبرتا في تاريخ الفكر والممارسة الطبية القديمة بمثابة خلاصة للمعرفة القديمة في المجال الطبي. كما حاول **الإستفادة النقدية** من تاريخ هذه المعرفة كما تبلورت في الثقافة الإسلامية، من خلال كتب الحاوي **«جامع الصناعة الطبية»** و**«كامل الصناعة الطبية»**، و**«القانون في الطب»** لكل من الرازي والمجوسي وابن سينا.

وقد وضح المقدم للنص **أهمية المساهمة الرشدية في سياق التاريخ المذكور**، حيث عمل ابن رشد في إطار مشروعه الفكري الفلسفي الرامي **إلى تصحيح مختلف فروع المعرفة في عصره على بناء فكر نقدي في مجال المعرفة الطبية متوخياً البحث في المجالات الآتية**:

1 - أصول الصناعة الطبية باعتبارها حسب قوله «صناعة فاعلة».

2 - أقسام الطب أي التفكير في موضوعه وغايته ووسائله، وهو ما يعني البحث في البدن وحفظ الصحة والغذاء والدواء.

3 - مصادر العلم الطبي ودرجته في اليقين.

وقد بلورت جهوده في الموضوعات السابقة ما ساهم **في تأزيم النظريات**

والمعطيات الجالينوسية، وذلك رغم ارتباط هذه الجهود بوسائل إنتاج المعرفة العلمية في زمانه.

يدعم الإنتاج العلمي لابن رشد في مجال الطب مشروعَه الفلسفي النقدي العام، وهذا الأمر يعزز قراءة الجابري للرشدية باعتبارها لحظة عقلانية متميزة ضمن سيرورة النظر الفلسفي العلمي في الإسلام، ومن هنا تأتي في نظره أهمية استلهام روحها العامة لمواجهة إشكالات الحاضر بمختلف معضلاتها، وخاصة في مجال النظر الفلسفي وما يرتبط به من محاولات في فلسفة العلم.

نستطيع القول إذن إن التقديم المفصَّل للكتاب يتجه لتعزيز أطروحة الجابري في مجال مقاربة القارة التراثية ونقد العقل العربي، وأنه بإعادة إصداره للنصوص الرشدية يتجه لمزيد من الدفاع عن هذه الأطروحة بتقديم شواهدها النصية، مقرونةً بمقدمات مفصلة خدمة لأسئلة الحاضر ودفاعاً عن مشروع في التحديث الفكري يربط الحاضر بأوجه محددة في الماضي لمصلحة استئناف حركة في التاريخ غير مقطوعة الجذور.

خلاصات ونتائج

تمثل الكتب التي استعرضنا في الصفحات السابقة نماذج دالة على جوانب من سمات الكتاب الفلسفي المغربي، وهي تعكس توجهاً لصيرورة في النظر الفلسفي تتجاوز سنةَ الجردِ موضوعَ هذه المساهمة لتعكس كما بينا آنفاً الأسئلة والمحاور الكبرى في التفكير الفلسفي المغرب، كما تشكلت خلال الربع الأخير من القرن العشرين. يجمعها هاجس التفكير في الحداثة والتحديث، وهي ترتب أسئلتها وقواعدها في النظر في علاقة من الإنفصال والإتصال بتاريخ الفلسفة، وأسئلة الفكر المغربي.

تتميز النصوص التي قدمنا بانتمائها لتقاليد في النظر مرتبطة بمجال التخصص (القول الفلسفي)، ومرتبطة في الآن نفسه بمتطلبات الزمن وشروطه، إنها نصوص تساهم في مراكمة ما يسمح بمزيد من ترسيخ الدرس الفلسفي، وكل الأسئلة الممكنة حول منجزاتها ونواقصها تتجاوزها، لتحاكم النظر الفلسفي كما ينشأ في ثقافتنا، وهذا الأمر يشكل في كل الأحوال قضية أخرى لا علاقة لها بما نفكر فيه الآن.

وعندما نفكر في نصوص هذه السنة مجتمعةً، يمكن أن نتبين فيها الخصائص الكبرى الآتية:

1 - سيادة نزعات ابستمولوجية تكاملية ونقدية، حيث تتجه المباحث التي ترتبط

هذه النزعات إلى التخلص من أَسرِ التمذهب الفلسفي والعلمي، وتمنح الامتياز في مجال فلسفة العلوم للتعدد في المنهج وفي الرؤية وفي المفهوم.

2 – تتجه المباحث الإبستمولوجية للتفكير **في أسئلة التاريخ بمعناه العام**، تاريخ الأفكار وتاريخ العلوم، وتوظف تفكيرها لخدمة توجهات في الفكر، تتوخى الدفاع عن اختيارات ثقافية سياسية محددة، ومعنى هذا أننا أمام مساهمات **تضع مبدأ النجاعة الفكرية في التاريخ وفي النظر موضع اعتبار**.

3 – تمارس بعض الكتب محاولات **في التأريخ النقدي للأفكار**، عن طريق المزاوجة بين معطيات الماضي وأسئلة الحاضر، وبطريقة تتسم بالشمول، مستعينةً بأدوات مفهومية متعددة، بهدف الإحاطة والتركيب والتوظيف، أي **بهدف التعقل التاريخي الذي لايغفل أسئلة الحاضر والمستقبل**.

4 – أغلب النصوص تندرج ضمن **مشاريع كبرى في البحث، تواصلها وتدعمها ولا تقول كلمتها النهائية**. إنها إذن **نصوص مفتوحة** ويساهم انفتاحها في إضفاء كثير من القوة على طموحاتها ونتائجها.

5 – يبلغ التأسيس النظري في بعض النصوص **درجات من التجريد والبناء النسقي**، المشدود إلى بعضه البعض بما يعبر عن كفاءة في الإنشاء النصي المتميز.

6 – وبخلاف مسعى التأسيس المذكور في الملاحظة الخامسة تتجه نصوص أخرى **لإنجاز مقالات تلامس أسئلة كبرى مكتفية بالتلميح الدال**، فتعبر بدورها عن جهد آخر في المقاربة يختلف مع السابق، لكنه يعكس بدوره قدرة **في الفهم والنقد والمحاصرة والهدم، معادلةً لقوة التركيب والإنشاء السابقة**، وهو الأمر الذي يقدم حصيلة نظرية متنوعة.

7 – **سؤال الحداثة، أسئلة التاريخ، وأسئلة الفكر المرتبطة بتاريخ الفلسفة، أو أسئلة اللحظة الراهنة في غليانها، ثم سؤال وظيفة الفكر ووظيفة الفلسفة بالذات**، كلها أسئلة تحضر في النصوص التي ذكرنا، حيث تعمل المقاربات المختلفة والمتنوعة كما بلورتها الكتب المذكورة على **إعادة صوغها وإعادة بناء معطياتها**، وهو ما يؤكد منطلقنا في التذكير بأن الكتاب الفلسفي الصادر سنة 99 لا يتجاوز **المحاور والإشكالات التي بلورها الفكر المغربي خلال العقود الأخيرة**، بل خلال النصف الثاني من القرن الماضي، وهذا الأمر بدوره يطرح أسئلة أخرى تدعو إلى التفكير ولا نعتقد أن المقام الحالي يسمح بذلك.

9 ـ الفكر الفلسفي في المغرب(*)

عرف الفكر الفلسفي في المغرب خلال الربع الأخير من القرن العشرين انتعاشاً كبيراً، نستطيع التأكد من ذلك وتبين ملامحه العامة عندما نقارن إنتاج هذه المرحلة بالآثار الفكرية ذات الطبيعة الفلسفية التي تم إنتاجها في العقود السابقة وإلى حدود منتصف هذا القرن. ولعلنا لا نبالغ لو تحدثنا عن حصول **طفرة نوعية في المقاربات الفلسفية المغربية التي أنتجت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الذي ينصرم.**

ونحن نعتقد أن ما يميز الكتابة الفلسفية المغربية في هذه الحقبة **هو انفتاحها على أفقين إثنين: أفق تاريخ الفلسفة الواسع والمفتوح، وأفق التاريخ العام المحلي والقومي والكوني في أبعاده الأيديولوجية والسياسية على وجه الخصوص.**

وقد غذى هذا الإنفتاح مجال الفكر الفلسفي، **سواء في مستوى الأسئلة وآليات المقاربة**، أو في مستوى **الأطروحات والمفاهيم**، وهو الأمر الذي سمح لهذا الفكر **بتجاوز الأسئلة التقليدية والموضوعات والمفاهيم العتيقة الموروثة**، من أجل بناء توجهات في الفكر تتوخى **تركيب فكر فلسفي جديد، مطابق لمتطلبات التغير التي تجري في الفكر وفي التاريخ.**

لم يكن بإمكاننا أن نتحدث عن **فكر فلسفي نسقي متمذهب** في المغرب المعاصر قبل ثلاثة عقود، وذلك رغم تشبع بعض أوجه الثقافة المغربية ببعض **مفاهيم الفلسفة السياسية** أو ببعض **المفاهيم الفلسفية التقليدية**، وباستثناء جهود محمد عزيز الحبابي في إعادة إنتاج الفلسفة الشخصانية لا نعثر على تيارات فكرية منتمية إلى مدارس تاريخ

(*) مقدمة كتابنا الصادر بعنوان: **الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي الجابري، افريقيا الشرق، بيروت 2003.**

الفلسفة المعروفة. وهذا الأمر بالذات هو الذي يكشف حقيقة الطفرة النوعية التي أشرنا إليها في بداية هذه المقدمة.

وإذا كان بإمكاننا أن نتحدث اليوم عن تنوع نسقي في المقاربات الفلسفية داخل فضاء الفكر المغربي، حيث تستوعب الممارسة الفلسفية الراهنة جملة من المفاهيم والإختيارات والمبادئ والأطروحات الفلسفية الكبرى المتبلورة في تاريخ الفلسفة، فإن شروط هذا الإستيعاب وهذا الإنفتاح تعود إلى الإنتاج الفكري الذي بلوره جيل من المفكرين الذين انخرطوا في عملية إنتاج الأسئلة والمفاهيم والأطروحات الفلسفية، في تجاوب مع متطلبات الظرفية التاريخية المؤطرة لوجودهم، وذلك رغم كل الصعوبات والعوائق النظرية التاريخية والمؤسسية التي تحاصر درس الفلسفة في الفكر العربي.

نحن نشير هنا بالذات إلى الدور الريادي الكبير الذي لعبه فكر عبد الله العروي في تطوير النظر الفلسفي في المغرب وفي العالم العربي، فقد عمل هذا المفكر خلال أزيد من ثلاثة عقود متواصلة، ومازال يعمل بكثير من الجهد الممهور بحماسة تاريخية على بلورة مشروع فكري موصول بأسئلة تاريخ الفلسفة، ومرتبط في الوقت نفسه بأسئلة اللحظة التاريخية المغربية العربية في أبعادها المختلفة. كما ساهمت أبحاث الجابري في مجال نقد العقل العربي في بناء جملة من المواقف في موضوع نقد التراث العربي الإسلامي. وفي مختلف هذه الجهود التي تزامنت واختلفت في مقاربة أسئلة الفكر والواقع العربي، كما تباينت في كيفيات بنائها للنظر الفلسفي المطابق لهذه الأسئلة. نعثر على معطيات فكرية بوأت الفكر الفلسفي المغربي مكانة رمزية قوية في الفكر العربي المعاصر.

نقدم في هذا العمل مجموعة من الأبحاث والمقالات التي تتجه للإحاطة بمشروع المفكرين، وهي محصلة معاينتنا المستمرة لأعمالهما، والغاية من هذا التقديم تتحدد أولاً في التعريف بجهودهما الفكرية وذلك بتقديم بعض مؤلفاتهما، وإعادة تركيب تصورهما للإشكالات والأطروحات التي معاً اتجها لإنشائها، ثم الدعوة ثانياً إلى فتح نقاش واسع حول آثارهما في علاقته المركبة والمعقدة مع إشكالات الواقع في المغرب وفي العالم العربي.

وقد عملنا على بلورة أسئلة متعددة في صلب مقالات هذا العمل، بهدف المبادرة في إطلاق هذا النقاش والدفع به نحو فضاء المواجهة الفكرية التي تدعم كل الجوانب القوية في منتوجهما النظري، وتحاصر الجوانب التي تقلص من جذوة النقد في هذا المنتوج.

تنتظم أعمال هذين المفكرين ضمن أفق تاريخي واحد محدد: الواقع التاريخي المغربي العربي، توجهه إشكالية مركزية كبرى، إشكالية التأخر التاريخي العربي، حيث يتجه المشروعان معاً لبناء ممكنات ركوب درب الحداثة والتحديث، لكنهما يختلفان في كيفية مواجهة هذه الإشكالية.

يعبر كل منهما بطريقته الخاصة عن شكل ومحتوى اختلافه مع الآخر، ونرى نحن في اختلافهما كما استوى في إنتاجهما الفكري أموراً تتجاوزهما معاً لتعبر عن معادلات فكرية تاريخية معقدة، ولهذا السبب حاولنا صياغة بعض الأسئلة حول موقفهما من الحداثة ومن التراث.

وإذا كانت جهودهما قد عملت على إشاعة مواقف وتصورات تاريخية عقلانية ونقدية في الموضوعات التي ذكرنا، فإنها قد ولدت في الوقت نفسه أسئلة جديدة تدعو إلى المزيد من التفكير في سؤال وظيفة الفكر في التاريخ، بل وظيفة الفلسفة بالذات في تطوير النظر المساعد على التغيير. وفي هذا الإطار نقوم بنشر هذا العمل لمواصلة التفكير في أسئلتهما، بل لمواصلة التفكير في سؤال الحداثة في الفكر المغربي ضمن دائرة الفكر العربي المعاصر.

كشف بأهم الكتب المستخدة في البحث

محمد عزيز الحبابي

الأعمال المكتوبة باللغة الفرنسية:

- **من الكائن إلى الشخص، دراسة في الشخصانية الواقعية**، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريز 1954.
- **حرية أم تحرر؟** منشورات أوبيي مؤنتان، باريز 1954
- **الشخصانية الإسلامية**، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريز 1964
- **عالم الغد، العالم الثالث يتهم**، منشورات نامان، كندا 1980

أما أعماله الصادرة بالعربية فأغلبها ترجمة لكتبه الصادرة باللغة الفرنسية، وقليل منها مُؤلَّفٌ وموضوع أصلاً باللغة العربية، ومن بين هذه الكتب نذكر:

- **من الكائن إلى الشخص**، دار المعارف، القاهرة 1962
- **الشخصانية الإسلامية**، دار المعارف، القاهرة 1969
- **من الحريات إلى التحرر**، دار المعارف، القاهرة 1972
- **من المنغلق إلى المنفتح والمنغلق**، دار الأنجلو المصرية، القاهرة 1973
- **تأملات في اللغو واللغة**، دار العربية للكتاب والنشر، تونس 1980
- **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، دار المعارف، القاهرة 1990

عبد الله العروي

- **الايديولوجيا العربية المعاصرة بالفرنسية**، ماسبيرو، باريز 1967
- **تاريخ المغرب**، ماسبيرو، باريز 1970

- **أزمة المثقفين العرب** بالفرنسية، ماسبيرو، باريز 1973
- **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت 1974
- **مفهوم الايديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1980
- **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1981
- **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1981
- **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1983
- **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992
- **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1996
- **النزعة الإسلامية، الليبرالية والحداثة**، (بالفرنسية) م. ث.ع، الدارالبيضاء 1996
- **الايديولوجيا العربية المعاصرة** بالعربية م.ث.ع، بيروت 1996
- **الإسلام والتاريخ، محاولة ابستمولوجية**، ألبان ميشيل، باريز 1999

محمد عابد الجابري

- **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، دار النشرالمغربية، البيضاء 1971
- **مدخل إلى فلسفة العلوم**،(جزآن) دار النشرالمغربية، البيضاء 1976
- **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، م.ث.ع، بيروت 1980
- **الخطاب العربي المعاصر**: دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت 1982
- **تكوين العقل العربي**. دار الطليعة، بيروت 1984
- **بنية العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت 1986
- **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، م.د.و.ع، بيروت 1988
- **العقل السياسي العربي**، م.د.و.ع، بيروت 1990
- **التراث والحداثة**: دراسات ومناقشات، م.د.و.ع، بيروت 1991
- **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، م.د.و.ع، بيروت 1995
- **مسألة الهوية**: العروبة والإسلام... والغرب، م.د.و.ع، بيروت 1995

- **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، م.د.و.ع، بيروت 1996
- **المشروع النهظوي العربي**، م.د.و.ع، بيروت 1997
- **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، م.د.و.ع، بيروت 1997
- **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لتنظيم القيم في الثقافة العربية**، م.د.و.ع، بيروت 2001

علي أومليل

- **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بالفرنسية، منشورات كلية الآداب بالرباط 1979
- **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، م.ث.ع، بيروت 1985
- **التراث والتجاوز**، م.ث.ع، بيروت 1990
- **في شرعية الإختلاف**، م.ق.ث.ع، الرباط 1991
- **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، م.د.و.ع، بيروت 1996
- **مواقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية، الديمقراطية والعولمة** منشورات منتدى الفكر العربي، عمان 1998

طه عبد الرحمان

- **اللغة والفلسفة بالفرنسية**، منشورات كلية الآداب بالرباط 1979
- **المنطق والنحو الصوري**، دار الطليعة، بيروت 1979
- **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، م.ث.ع، بيروت 1987
- **العمل الديني وتجديد العقل**، دار بابل، الرباط 1989
- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، م.ث.ع، بيروت 1994
- **فقه الفلسفة، 1 الفلسفة والترجمة**، م.ث.ع، بيروت 1995
- **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، م.ث.ع، بيروت 1998
- **القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، م.ث.ع، بيروت 1999
- **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، م.ث.ع، بيروت 2001

جمال الدين العلوي

- **المثن الرشدي**، دار توبقال، الدار البيضاء 1986

ومن تحقيقاته:

- **ابن رشد مقالات في المنطق والعلم الطبيعي** الدار البيضاء 1993
- **ابن رشد تلخيص السماء والعالم**، منشورات كلية الآداب، فاس 1984
- **ابن رشد تلخيص الآثار العلوية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1994

محمد سبيلا

- **مدارات الحداثة**، دار الأمان - الرباط 1987
- **الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية** - م.ث.ع 1993
- **حقوق الإنسان والديمقراطية** منشورات شراع، طنجة 1997
- **الحداثة وما بعد الحداثة** دار توبقال، الدار البيضاء 2000
- **للسياسة بالسياسة**. افريقيا الشرق، بيروت (ترجمة) 2000

ومن ترجماته:

- **التوسير، لنين والفلسفة**، منشورات مجلة أقلام 1978
- **ميشل فوكو نظام الخطاب**، دار التنوير، بيروت 1984
- **حوارات في الفكر المعاصر**، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1991

محمد وقيدي

- **ما هي الإبستمولوجيا؟** دار الثقافة البيضاء 1983
- **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا** دار الطليعة، بيروت 1983
- **حوار فلسفي**، دار توبقال، الدار البيضاء 1985
- **بناء نظرية فلسفية**، دار الطليعة، بيروت 1990
- **البعد الديمقراطي**، دار الطليعة، بيروت 1998
- **جرأة الموقف الفلسفي**، افريقيا الشرق، بيروت 1999
- **التوازن المختل**، دار المعارف الجديدة، الدار البيضاء 2000

عبد السلام بنعبد العالي

- **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، دار الطليعة، بيروت 1979
- **الميتافيزيقا، العلم والإيديولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، 1981
- **التراث والهوية**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1987
- **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، دار توبقال، البيضاء 1991
- **ثقافة الأذن وثقافة العين**، دار توبقال، البيضاء 1994
- **بين- بين**، دار توبقال، البيضاء 1996
- **ميثولوجيا الواقع**، دار توبقال، البيضاء 1999

ومن ترجماته:

- بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، دار توبقال، البيضاء، 1985
- **درس السيميلوجيا**، رولن بارث، دار توبقال، البيضاء 1993
- كما ترجم بالإشتراك مع أحمد السطاتي كتاب ميشيل فوكو **جينيالوجيا المعرفة**، دار النشر المغربية 1988

سالم يفوت

- **مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر**، كلية الآداب، الرباط 1980
- **فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة**، دار الطليعة، 1982
- **درس الإبستيمولوجيا** بالإشتراك مع عبد االسلام بنعبد العالي، دار توبقال، البيضاء 1985
- **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، م. ث. ع. بيروت 1986
- **الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي**، م.ث.ع، بيروت 1990
- **نحن والعلم، دراسات في تاريخ علم الفلك في الغرب الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت 1994

ومن ترجماته:

- ميشل فوكو **حفريات المعرفة**، م.ث.ع، 1986
- جيل دولوز **السلطة والمعرفة**، م.ث.ع، 1986

بنسالم حميش

- **في نقد الحاجة إلى ماركس**، م.ث.ع، بيروت 1983
- **كتاب الجرح والحكمة**، دار الطليعة، 1988
- **التشكيلات الأيديولوجيا في الإسلام**، دار المنتخب (ط. 2)، بيروت 1990
- **الإستشراق في أفق انسداده**، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط 1992
- **في الغمة المغربية**، دار شراع، طنجة 1997
- **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ**، دار الطليعة، 1998

إضافة إلى أن بعض مؤلفاته الصادرة بالعربية صدرت أيضا باللغة الفرنسية ومن بينها :

- **التشكيلات الإيديولوجيا في الإسلام**، أنتروبوس، باريز 1984
- **كتاب الجرح والحكمة**، دار عكاظ، الرباط 1992

عبد المجيد الصغير

- **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، دار المنتخب، بيروت 1994
- **في البدء كانت السياسة**، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط 1999
- **تجليات الفكر المغربي**، منشورات المدارس 2000

سعيد بنسعيد

- **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1980
- **الإيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر**، م.ث.ع، بيروت 1988
- **الخطاب الأشعري، دراسة في العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب، بيروت 1992
- **الإجتهاد والتحديث، دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب**، مركز دراسات العالم الإسلامي، بيروت 1992
- **أوروبا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في آداب الرحلة المغربية المعاصرة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1995

محمد المصباحي

- **إشكالية العقل عند ابن رشد**، م.ث.ع، بيروت 1988
- **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية**، عكاظ، الرباط 1988
- **من العقل إلى المعرفة: بحوث في نظرية العقل عند العرب**، دار الطليعة، بيروت 1990
- **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1995
- **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، دار الطليعة، بيروت 1998

الكتب الجماعية

سلسلة الإبستمولوجيا

من بين منشورات كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط نذكر المؤلفات الجماعية الآتية:

- **دراسات في تاريخ العلوم والإبستمولوجيا**، 1996 تنسيق سالم يفوت
- **كيف نؤرخ للعلم؟** 1996 تنسيق سالم يفوت
- **التفسير والتأويل في العلم** 1997 تنسيق سالم يفوت
- **الخيال ودوره في تقدم المعرفة العلمية** 2000 تنسيق عبد السلام بن ميس
- **آليات الإستدلال في العلم** 2000 تنسيق عبد السلام بن ميس
- **جوانب من الأفكار العلمية في العصر الوسيط** 2000 تنسيق عبد السلام بن ميس

سلسلة كتب المفاهيم

كما أصدرت الكلية سلسلة من الكتب تعنى بالحفر النظري التاريخي في المفاهيم وذلك بمشاركة باحثين ينتمون إلى تخصصات معرفية مختلفة، ويقوم بتنسيق مواد هذه السلسلة والمساهمة في تحريرها الأستاذان محمد مفتاح وأحمد أبوحسن. نذكر من عناوين هذه السلسلة النماذج الآتية:

- **إشكالات التحقيب** 1996
- **التحقيب: التقليد، القطيعة، السيرورة** 1997
- **استعمال النظريات والمفاهيم** 1999
- **المفاهيم تكونها وسيرورتها** 2000
- **المفاهيم وأشكال التواصل** 2001

الفهرس

محمد عابد الجابري

التراث وأسئلة النقد في الفكر الفلسفي المغربي

القطيعة والإستمرارية في التاريخ

علي أومليل

سؤال الحداثة السياسية في الفكر الفلسفي المغربي

الفكر الفلسفي المغربي

نحو إعادة بناء أسئلة المرجعية الفلسفية الحداثية في الفكر المغربي

طه عبد الرحمان

سؤال النقد الأخلاقي والصوفي للحداثة

الإستمرارية والتجاوز

نحو توسيع وتنويع دائرة القول الفلسفي في الفكر المغربي

استخلاص عام

قراءات في الفكر الفلسفي المغربي

من أعمال المؤلف الأخرى

كتب ودراسات منشورة

1 - **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، دار الفارابي، بيروت 1982.

2 - **التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1987.

3 - **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت 1992.

4 - **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت 1994.

5 - **العرب والحداثة السياسية**، دار الطليعة، بيروت 1997.

6 - **المغرب وأزمة الخليج**، دار الكنوز الأدبية، بيروت 1997.

7 - **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في الثقافة السياسية السلطانية**، دار الطليعة، بيروت 1999.

8 - **الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي**، إفريقيا الشرق، بيروت 1999.

9 - **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، دارالفارابي، بيروت 1999.

10 - **التفكير في العلمانية، نحو إعادة بناء النظر السياسي في الفكر العربي**، إفريقيا الشرق، بيروت 2001.

11 - **إشكالات الفكر العربي المعاصر**، بالإشتراك مع محمد نصر عارف، دار الفكر، دمشق 2001.

12 - **قراءات في أعمال العروي والجابري**، إفريقيا الشرق، بيروت 2003.

- **أسئلة النهضة العربية، التاريخ الحداثة، التواصل.** (قيد الطبع)
- **مفاهيم الثقافة السياسية السلطانية.** (قيد الطبع)

كتب جماعية

نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

- **الانتلجنسيا في المغرب العربي**، دار الحداثة، بيروت 1984.
- **المثقف العربي والسلطة**، دار المعارف الجديدة، الرباط 1985.
- **دراسات مغربية، مهداة إلى محمد عزيز الحبابي**، م.ث.ع، بيروت 1985.
- **الفلسفة في العالم العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985.
- **في النهضة والتراكم دراسات مهداة إلى محمد المنوني**، دار توبقال، البيضاء 1986.
- **المنهجية في الفلسفة والعلوم الإنسانية**، دار توبقال، البيضاء 1988.
- **دراسات فلسفية، مهداة إلى الطاهر واعزيز**، منشورات كلية الآداب، الرباط 1995.
- **المصطلح في الفلسفة والفكر الإسلامي**، منشورات كلية الآداب، الرباط 1996.
- **الثقافة والفلسفة، دراسات مهداة إلى أحمد السطاتي**، منشورات كلية، الآداب 1998.

د. كمال عبد اللطيف

أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب

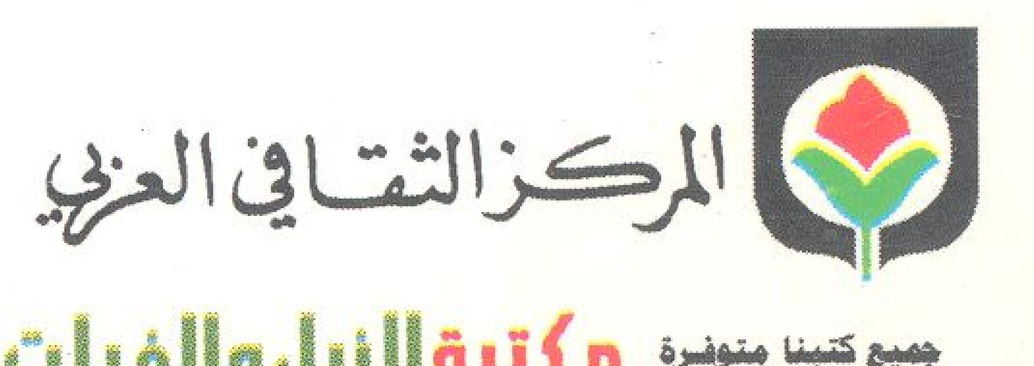
يهتم هذا الكتاب بالإنتاج النظري الفلسفي في المغرب المعاصر، ويركز على الكتابة الفلسفية التي تبلورت في الفكر المغربي في العقود الأربعة الأخيرة من القرن الماضي، وهي العقود التي واكبت تأسيس الجامعة المغربية وتأسيس الدرس الفلسفي الجامعي داخل كلية الآداب بالرباط.

لا يعني هذا أن مقاربتنا لأسئلة المجال الفلسفي في فكرنا تنحو منحى يعنى برصد الأبعاد الأكاديمية، أو الأبعاد البيداغوجية لدروس الفلسفة في الجامعة، قدر ما يعني أن اهتمامنا سينصب على منتوج الباحثين الذين انخرطوا في تدريس الفلسفة وتاريخ الأفكار والإيديولوجيات، حيث لا يمكن فصل إنتاجهم عن محيطه التاريخي الثقافي العام، محيط المجتمع المغربي والعربي بأسئلته وقضاياه الكبرى في مجال الفكر والسياسية والمجتمع والتاريخ، كما لا يمكن فصله عن بعض أسئلة مدارس تاريخ الفلسفة وتيارات الفكر الحديث والمعاصر.

عندما فكرنا في إنجاز هذه القراءة الأولية لمنتوج النظر الفلسفي في الفكر المغربي المعاصر، كان هاجسنا الأساس يتمثل في وعينا بأهمية هذا الفكر في الحاضر والمستقبل، وذلك بحكم الأدوار التي نقرنها به في التاريخ، رغم الصعوبات التي واجهت وتواجه الفكر الفلسفي في ماضينا وحاضرنا. كما أننا على بيّنة تامة بصعوبات الإجتهاد والتجديد في مجال الفكر الفلسفي، بحكم هيمنة دوغمائيات مرتبطة بصيرورة تاريخ محاصر وثقافة مغلقة. مع ذلك فإننا نبادر بفتح هذا النقاش لعله يساهم بدوره في مزيد من الحث على ضرورة المزيد من العناية بالفلسفة والفكر الفلسفي في حاضرنا.

لوحة الغلاف: تفصيل من كاندنسكي





المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب